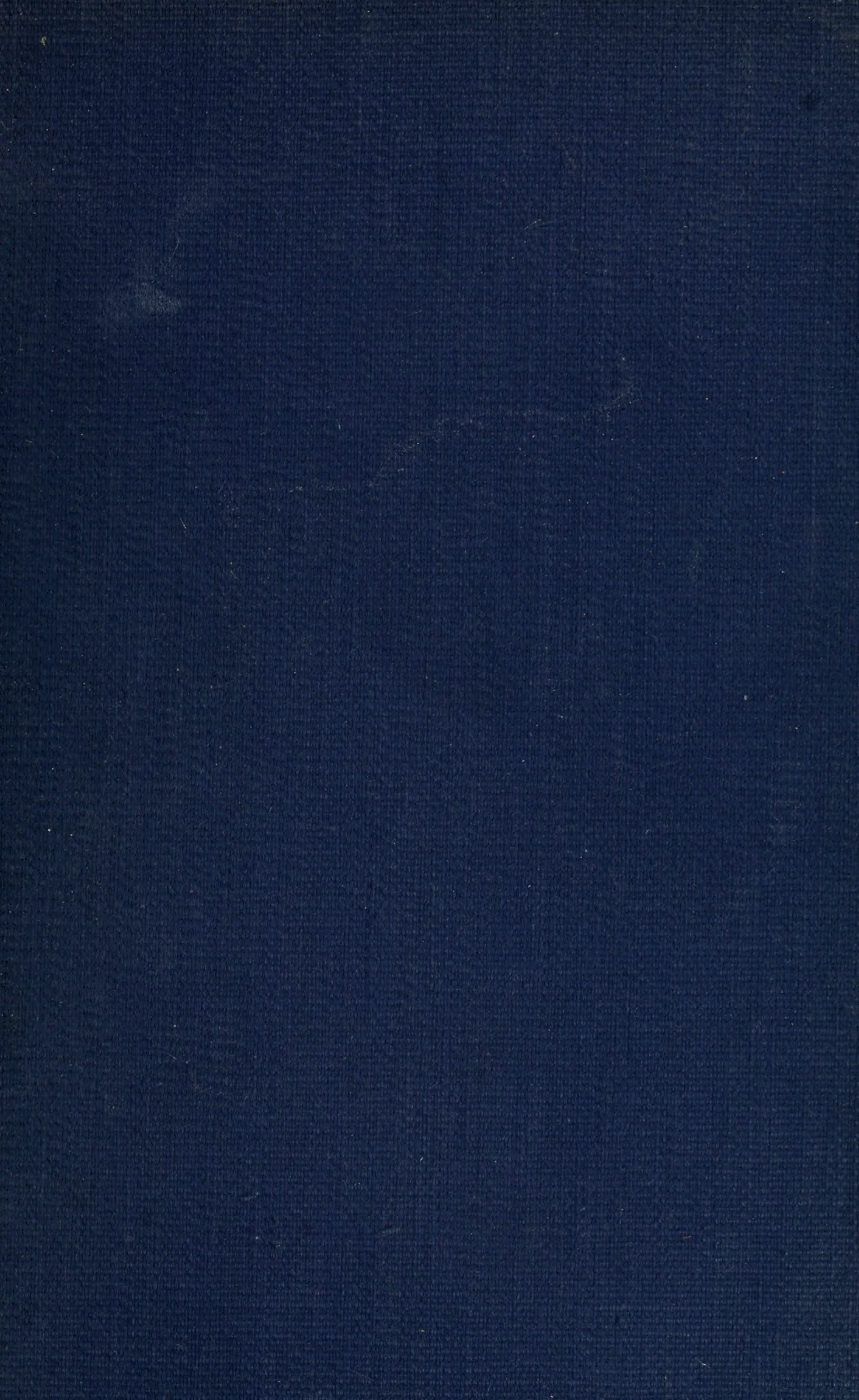


LE ROLE THÉOLOGIQUE

DE

CÉSAIRE D'ARLES

Extrait *de la Revue d'histoire et de littérature religieuses*,

Année et tome X, n°s 2, 3, 5 et 6 ; pp. 135, 217, 444 et 579.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

LE ROLE THÉOLOGIQUE

DE

CÉSAIRE D'ARLES

ÉTUDE SUR L'HISTOIRE DU DOGME CHRÉTIEN

EN OCCIDENT

AU TEMPS DES ROYAUMES BARBARES

PAR

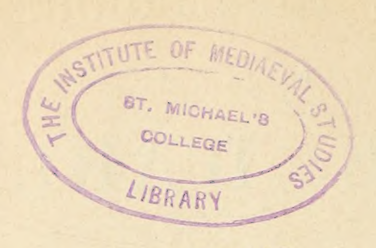
PAUL LEJAY

PARIS

ALPHONSE PICARD ET FILS, ÉDITEURS

82, RUE BONAPARTE 82 (VIe)

1906


THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE
LIBRARY

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Rappelons d'abord les dates principales de Césaire. Il est né en 470 ou en 471 dans un domaine rural, sur le territoire de Chalon-sur-Saône, dans l'obédience des Burgondes ariens. Il est catholique de naissance et probablement de souche gallo-romaine. A dix-huit ans, il se fait admettre dans le clergé de Silvestre, évêque de Chalon (484-526). Deux ans après, il s'enfuit à Lérins, gouverné par l'abbé Porcaire. Des raisons de santé l'obligent à séjourner dans Arles où il est bientôt agrégé au clergé. L'évêque Eone lui donne la direction d'un monastère dans une île du Rhône; un peu plus de trois ans après, sur la désignation d'Eone, il le remplace à sa mort (503). Il connaît successivement le régime wisigothique sous Alaric II (503-507), le régime ostrogothique sous Théodoric (508-536) et le régime franc, seul régime catholique. Sous les deux premiers, il doit justifier son attitude politique, à Bordeaux, en 505, à Ravenne, en 513. Il va jusqu'à Rome et voit le pape Symmaque, en 513; il obtient de Symmaque gain de cause contre l'évêque de Vienne, Avit, dans la délimitation des provinces (513), et le rétablissement de la primatie des Gaules en faveur d'Arles (514). Son activité au dehors est marquée par les conciles qu'il préside ou inspire : Agde (506), IVe d'Arles (524), Carpentras (527), IIe d'Orange et IIe de Vaison (529), Marseille (533). Dans son diocèse, il fonde un monastère de religieuses et écrit deux règles, l'une pour les moines l'autre pour les religieuses. Il travaille énergiquement à l'enseignement élémentaire de la religion et à la moralisation de ses ouailles, surtout par des instructions d'un tour simple et pratique. Aucune de ses œuvres ne peut être datée avec certitude. Il meurt le 27 août 543.

Il y a deux ouvrages modernes sur Césaire : Malnory, *Césaire, évêque d'Arles* (Paris, 1894), et Arnold, *Caesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit* (Leipzig, 1894). Tous deux sont solides et reposent sur une critique judicieuse. Celui de M. Arnold justifie un peu trop la seconde partie de son titre et contient bien des détails étrangers à Césaire. Celui de M. Malnory est très bien composé et a fait la lumière sur un certain nombre de points, comme l'origine des *Statuta Ecclesiae antiqua*.

En 1891, M. Engelbrecht a publié sous le nom de Fauste de Riez un homiliaire provenant de Durlach (Carlsruhe 340, IXe-Xe s.) et qui contient en réalité des sermons d'auteurs variés, quelques-uns de Césaire (dans le *Corpus script. eccles. latinorum* de Vienne). Mais

la plupart des sermons de Césaire sont imprimés dans l'appendice de l'édition bénédictine des sermons de saint Augustin (*P. L.*, t. XXXIX). Voici les principaux : 2 (imité de Fulgence de Ruspe ; Durlach, 18, p. 292 ENGELBRECHT), 4, 5, 6 (Durlach 19, p. 296 E.), 8, 10, 12, 13 (Durlach 20, p. 300 E.), 15 (*ib.* 21, p. 305), 17, 19, 22, 24, 28, 32, 35, 38, 40, 42, 44, 45, 52, 53, 56, 58, 63 (Durlach 17, p. 289 E.), 66-69, 75-78, 83 (?), 89, 91, 101, 104, 105, 107, 110 (Durlach 12, p. 267), 111, 112, 115 (Durlach 1, p. 223), 116, 129, 130, 140, 141 (Durlach 16, p. 284), 142 (ENGELBRECHT, p. 323), 146, 149, 168 (depuis le n. 3), 173, 210 (au moins depuis *Imitemur*, n. 4; Durlach 3, p. 232 E.), 224 (*ib.*, 10; p. 260, 7), 225, 228, 229, 244, 249 (Durlach 11, p. 262 ; *ib.*, 14, p. 277, 9), 250, 252, 253, 256-261, 262 (Durlach 15, p. 280), 263-267, 269-275, 276 (imité de Fulgence; Durlach 13, p. 273), 277-279, 281-286, 288, 289, 292-296, 298-301, 303, 305, 307-309, 313, 315.

La plus grande difficulté que présente l'étude de Césaire est la distinction de ses sermons parmi les homélies de toute provenance qui ont été compilées dans les mss. sous des noms divers. Les Bénédictins ont bien indiqué en note les pièces qu'ils croyaient être de Césaire, mais sans donner leurs motifs. Leur travail peut, au surplus, être revisé. M. Malnory a reconstitué quelques-uns des recueils primitifs. Enfin dom Morin a dressé des listes des expressions favorites de Césaire (voy. surtout *Mélanges de Cabrières*, p. 117-121). En étudiant ces listes et quelques homélies, on acquiert vite l'aptitude à reconnaître la main de Césaire. C'est un des cas où la critique interne opère à coup sûr, à cause des perpétuelles redites de l'auteur. Cependant il reste une dernière difficulté. Dans les sermons où Césaire met la main, il adapte et transcrit souvent textuellement des pages entières d'un devancier. Quand nous aurons l'édition critique de dom Morin, il faudra faire la recherche des sources. Mais le problème est surtout de conséquence pour l'étude de la langue et du style. On ne court pas grands risques à mettre au compte de Césaire les idées qu'il emprunte, puisqu'enfin il les emprunte.

Les progrès réalisés dans la connaissance de Césaire ont été dus depuis dix ans à la persévérante activité de dom Morin. Il a publié beaucoup d'inédit et mis en meilleur jour l'œuvre déjà connue.

1. Il a naturellement poursuivi son enquête sur les sermonnaires composés par l'infatigable apôtre. Césaire formait des recueils de sermons à l'usage des ecclésiastiques trop occupés ou peu instruits. Il y insérait souvent de longs morceaux de son auteur favori, saint Augustin; mais il est facile néanmoins de reconnaître ces pièces, car il n'en est aucune où le prédicateur populaire n'ait mis sa marque.

L'un de ces recueils est aujourd'hui représenté par l'homiliaire de Burchard de Würzbourg. C'est un ms. antérieur au IXe s. conservé à Würzbourg, bibl. de l'Université (Mp. th. f. 28). Un autre ms. du même recueil a existé autrefois, a été dépecé et ne subsiste plus que fragmentairement à Munich (ms. 29047, VIIe-VIIIe s.), Dom M. a décrit cet homiliaire, dans la *Rev. bén.*, XIII (1896), 97, et publié six sermons inédits fort intéressants :

1° *De die tertia in Pascha.* Incipit : *Licet nobis omni tempore, fr. k., et ad dicendum et ad audiendum suauis sit decantatio alleluiae...* Explicit : *et pro uobis et pro aliis aeterna praemia feliciter capietis.* — 2° Sur Luc, vi, 45. Incipit : *Audiuimus, f. k., cum euangelium legeretur, dixisse Domiuum ad turbas uel ad discipulos suos.* Explicit : *Vbi uos Dominum sub sua protectione perducat.* — 3° *De his qui filios per aliquas sacrilegas superstitiones habere uolent.* Incipit : *Solent, f. k., aliqui uiri vel aliquae mulieres, cum se uiderint in coniugiis positos filios non habere, nimium contristantur et...* Explicit : *in conspectu eius cum bona conscientia fiducialiter ueniemus.* — 4° *Ammonitio ut fana destruantur.* Incipit : *Gratum nobis est, f. dilectissimi, et maximas Deo gratias agimus quia uos ad ecclesiam fideliter uenire uidemus.* Explicit : *Vt perseuerantes in bono et correcti a malo pariter mereantur ad aeternam beatitudinem peruenire, praestante D. N. I. C.* — 5° *De martyribus et de lunae defectu et de auorsibus uel filacteriis.* Incipit : *Sicut frequenter ammonui, f. k., iterum suggero.* Explicit : *Omnes insidias diaboli fideliter contenditis euitare uel fugere, ad aeternam beatitudinem cum secura conscientia poteritis peruenire, praestante D. N. I. C.* — 6° *De dilectione fraterna.* Incipit : *In multis sanctarum scripturarum locis nos admonet Sp. s.* Explicit : *Quia ipse dixit : Date et dabitur uobis ; dimittite et dimittetur uobis.*

Les sermons 1° et 6° sont de bons exemples de la méthode de Césaire. Pour le premier, l'évêque d'Arles a pris les sermons 256 et 258 de saint Augustin ; pour le sixième, le sermon 211, 1-4. En comparant les deux textes, on voit comment il simplifie, abrège et met les vérités divines à la portée des humbles. Les quatre autres sermons sont l'œuvre entièrement personnelle de Césaire. Les sermons 3°, 4° et 5° sont intéressants pour l'histoire des mœurs.

2. Dans la même revue (*Rev. bén.*, XVI [1899], 241, 289 et 337), dom Morin a analysé un autre recueil de 15 homélies de Césaire. Elles ont été conservées sous le titre d'*Epistulae sancti Augustini* dans le ms. B. N., lat. 2768 A, qui provient de Saint-Martial de Limoges, f° 110, Les extraits et les renseignements fournis par dom Morin ne laissent aucun doute sur le caractère et l'auteur de ces écrits. Une partie, d'ailleurs, en était déjà connue et publiée : n° 3 = Aug., *serm.* app. n° 101 ; n° 5 = *ib.* n° 298 ; n° 6 = *ib.* n° 57 ; n° 7 = *ib.* n° 58. Une autre, n° 13, n'est qu'un extrait du sermon authentique 194 de saint Augustin.

Les autres homélies sont plus intéressantes, parce qu'elles sont plus ou moins des œuvres de Césaire. Même quand elles ne sont guère qu'une adaptation ou une combinaison d'œuvres antérieures, le compilateur les a marquées de son empreinte particulière. Ainsi le n° 1, sur le péché originel, est une adaptation du sermon 151 de saint Augustin, mais avec des précisions hardies sur les suites de la concupiscence. Sont dans le même cas : le n° 2, sur Luc, ix, 23, d'après le sermon 96 d'Augustin ; le n° 4, d'après *Enar. II in Ps. XXV* ; le n° 8, extrait en bonne

partie du *Tract. X in Epist. Ioan.*, n. 1-4, mais avec beaucoup de compléments dus à Césaire ; le nº 9, tiré du même traité, n. 5-7, Le nº 10 a été entièrement rédigé par Césaire, bien qu'il se soit inspiré des sermons 3 et 4 d'Augustin sur le psaume 103. Il s'est inspiré aussi du *Tractatus XI* du Pseudo-Origène pour le nº 12 (*Revue*, V [1900], 158). Enfin le nº 11, sur Samson et Dalila, sur les explorateurs envoyés par Moïse dans la terre de Chanaan, est, jusqu'à plus ample informé, tout à fait personnel. On y trouve, très caractérisée, la méthode exégétique de Césaire.

Dom Morin a publié intégralement, de ce recueil, les textes suivants :

Nº 1. *Vnde, fr. car., uel qualiter trahatur peccatum originale, uel qualiter inquietudines ex ipso peccato iugiter patiamur... si etiam a capitalibus criminibus liberi ante conspectum aeterni iudicis apparebimus. Quod ipse praestare dignetur*, etc. — Nº 2. *Durum uidetur, fr. car., et quasi graue esse iudicatur illud quod Dominus in euangelio imperauit dicens :* [cf. Luc, ix, 23]... *De qua temptatione Dominus nos sub sua protectione liberare dignetur qui cum Patre*, etc. — Nº 4. *Modo. fr. car., cum diuina lectio legeretur, audiuimus Apostolum dicentem :* [cf. *Eph.* iv, 25]...*magis nobis pariant de sequacitate remedium, quam de transgressione iudicium. Quod ipse praestare dignetur*, etc. — Nº 8. *Beatus Iohannes euangelista, fr. car., in epistula sua non solum nobis consolationem tribuit,.. illam dulcem uocem mereamur audire :* [cf. Mt., xxv, 34]... *ad quam beatitudinem nos Dñs sub sua protectione perducat, qui* etc. — Nº 9. *Frequenter, fr. car., cum uestra caritate cantauimus psalmum in quo per beatum Dauid nescio quem uobis praeclarum finem insinuat... deliciis caritatis satiari plenius mereamur, praestante Domino nostro*, etc. — Nº 10. *Psalmus ille, fr. car., qui per omnem mundum dicitur et in ecclesiis et in monasteriis ad duodecimam horam* [le ps. 103, vv. 19 suiv.]... *magis auxiliante Domino spiritales pennas habentes mereamur cum propheta dicere :* [*Ps.* cxxiii, 7]... *quod ipse praestare dignetur*, etc. — Nº 11. *In parte lectionis istius quae nobis ad uesperam recitanda est, fr. car., scriptum legimus quomodo illa mulier crudelis et impia* [Dalila]... *cum iustis et Deum timentibus ad aeterna praemia feliciter ueniemus ; ad quae nos Dominus sub sua protectione perducat cui est*, etc. — Nº 12. *Modo cum diuina lectio legeretur, audiuimus dixisse Dominum ad Moysen* [*Num.*, xiii, 3]... *quia et Deo in homine et in homine Deum crediderunt cui est honor et imperium*, etc. — Nº 14. *Dominus et Deus noster Ihesus Christus ante passionem suam hac die mysteria quae manere in perpetuum uolebat instituit... ut et animas et corpora uestra immaculata conseruet, non solum sacramento suo, sed etiam iudicio suo.*

3. Dans les *Mélanges de littérature et d'histoire religieuses publiés à l'occasion du jubilé épiscopal de Mgr. de Cabrières*, t. I, (Paris, 1899), dom G. Morin a étudié un autre traité de Césaire, *Un écrit de saint Césaire d'Arles, renfermant un témoignage sur les fondateurs*

des églises des Gaules. C'est un traité *De mysteria sanctae Trinitatis*, publié incomplet par dom Tosti et Mai et dont une portion considérable est restituée par un ms. de la Minerve (B IV 18, IXe s.). Dom M. publie la partie inédite. Il prouve ensuite que ce traité est bien de Césaire, en se fondant sur les caractères du style et de la langue.

Le texte inédit contient une phrase amusante, où Daphnus, évêque de Vaison et signataire du concile d'Arles, en 314, est donné par l'excellent Césaire pour le fondateur de l'église de Vaison et un disciple des Apôtres, à côté de Trophime d'Arles, de Saturnin de Toulouse et de Paul de Narbonne. Il est évident que Césaire mettait dans ces souvenirs plus de piété que de critique. Comme le passage n'est pas sans importance pour la critique des documents hagiographiques, je le reproduis intégralement : « Quomodo per totum mundum per apostolos et apostolicos uiros Christus ecclesiam fundauit catholicam, ita in ipsis fundationibus gratia sua cooperante permanet ut exinde diuelli nullis unquam persecutionibus potuisset in tantum ut nec ipsis temporibus quibus imperatores uel reges religionis alterius ecclesiam catholicam totis uiribus impugnabant, fundamentum quod apostoli posuerunt aut inuadere praesumpserint aut inuadere potuerint... In Smyrna etiam, ubi sanctus Polycarpus successor apostolorum fuit episcopus, ecclesia catholica priuilegium tenet. Similiter et illas omnes ecclesias quibus apostolus Paulus scripsit, numquam uel potuerunt uel praesumpserunt alterius religionis principes occupare. In Galliis etiam ciuitas Arelatensis discipulum apostolorum sanctum Trophimum habuit fundatorem, Narbonensis sanctum Paulum, Tolosana sanctum Saturninum, Vasensis sanctum Daphnum. Per istos enim quattuor apostolorum discipulos in uniuersa Gallia ita sunt ecclesiae constitutae ut eas per tot annorum spatia numquam permiserit Christus ab aduersariis occupari, implens promissionem suam quam dixerat : (Mt. XVI, 18) : *Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et portae inferi*, id est haereticorum sectae, *non praeualebunt aduersus eam.* » Daphnus est le premier évêque de Vaison connu par des documents et il l'est seulement par sa signature de 314.

Dom Morin n'a publié que la partie inédite du traité. Pour avoir le texte complet, il faut y joindre Mai, *Noua Patrum bibliotheca*, t. I (Rome, 1852), p. 407 et Reifferscheid, *Bibliotheca Patrum italica*, t. I, p. 174, note 5. On ne peut concevoir rien de plus incommode. Il n'en eût cependant guère coûté de réimprimer les parties déjà connues. Mais Mai s'arrête au milieu d'une phrase et dom Morin achève la phrase sans copier le commencement !

4. Dom Morin a retrouvé dans un ms. de Saint-Martial (Paris, B. N. 2034, XIe s.) et publié un autre traité dogmatique de Césaire. Il était resté inédit jusqu'à maintenant (*Rev. bén.*, XIII [1896], 433). C'est un opuscule dirigé contre les semipélagiens : *Quid domnus Caesarius senserit contra eos qui dicunt quare aliis det Deus gratiam, aliis non det.* On y voit clairement que Césaire pensait comme saint Augustin

sur le sort des infidèles et des enfants morts sans baptême. Il les damne très délibérément, *pereunt in aeternum* (l. 91). Il existe un autre ms. Vat. 491.

Incipit : *Secundum scripturas ueteris uel noui Testamenti praecipue iuxta auctoritatem euangelicam et praedicationem Pauli apostoli insinuantibus Dei gratiam absque ulla Dei timore solent aliqui respondere.* Explicit : *Efficetur illi pharisaeo similis qui pro eo quod de suis meritis gloriatus est, scriptum est de illo : qui se exaltat humiliabitur.*

5. Un second document de la controverse semi-pélagienne a été publié par dom Morin : *Un travail inédit de Saint-Césaire, les « Capitula sanctorum Patrum » sur la grâce et le libre arbitre* (*Rev. bén.*, XXI [1904], 225-239). C'est un recueil d'extraits conservé dans le ms. 16 de Vienne, écriture supérieure (VIIIe-IXe s.). Pour dom M., il représente un travail destiné par Césaire à justifier la doctrine du concile d'Orange (529). Ce formulaire fut annexé aux actes. Une note, conservée dans le ms. de la collection de Saint-Maur (Paris, lat. 1451), doit à la fin faire mention de ces *Sententiae*. Cette note était comme la table du dossier constitué par Césaire et comprenant : la note (MAASSEN, *Concil. aeui merow.*, p. 45) ; la décrétale de Boniface II : *Per filium nostrum Armenium* ; les actes du concile d'Orange ; les *Capitula sancti Augustini in urbem Romam transmissa* ; les *Capitula Sanctorum Patrum*. Ces derniers textes sont des citations de seconde main en général. A noter que l'hymne *Hic est dies uerus Dei* est déjà mis sous le nom d'Ambroise (cf. règle des religieuses, *AA. SS.*, ian., nouv. éd., t. II, p. 17).

6. Parmi les pièces que M. KRUSCH a condamnées avec son ordinaire rapidité, se trouve le testament de Césaire d'Arles (BRÉQUIGNY, I, 104). Dom Morin, *Rev. bén.* XVI (1899), 97, a soumis les objections de M. Krusch à un examen attentif ; il a réédité le testament, dont le texte repose malheureusement sur des sources fort incertaines ; il a enfin étudié le style et les données du morceau. Il ressort de là que la thèse de M. Krusch n'est pas fondée.

Incipit : *Pax ecclesiae Arelatensi. Caesarius episcopus, presbiteris et diaconibus*... Explicit : *Omnes cubicularios meos tibi, domne episcope, coram Deo et angelis eius commendo.*

LE ROLE THÉOLOGIQUE DE CÉSAIRE D'ARLES

Un des traits les plus frappants de la littérature latine est la prépondérance des questions morales. Quand la philosophie s'acclimate dans le patriciat romain, elle s'y restreint aussitôt à la morale ; et, si les théories sont empruntées aux Grecs, la recherche des applications pratiques transforme l'éthique en casuistique. Les lieux communs de l'éloquence, les thèmes de la rhétorique, les œuvres des poètes témoignent du même souci.

On ne doit pas s'étonner de retrouver ce caractère dominant chez les écrivains chrétiens de langue latine. Tertullien se sépare de la grande Église sous l'influence d'une conception rigoriste de la vie et une bonne partie de son œuvre traite de questions morales. La controverse pénitentielle est presque toute localisée en Occident : Novatien est peut-être le premier écrivain de l'Église romaine qui soit de langue et de culture latines. La controverse baptismale est sortie du rigorisme professé par Tertullien. Plus tard, c'est une question de haute moralité et d'honneur religieux qui est l'origine du schisme donatiste. Pendant ce temps, les écrivains grecs travaillent à l'accord de la philosophie avec le christianisme. Puis se développe parmi eux la longue série des controverses christologiques : arianisme, apollinarisme, nestorianisme, monophysisme, monothélisme. Au cours de ces débats qui s'engendrent l'un l'autre, les Églises latines d'Occident paraissent n'avoir pas eu grand'peine à rester orthodoxes. Leur attention se porte bientôt sur d'autres

problèmes : ce sont encore des problèmes moraux que posent le pélagianisme et le semipélagianisme.

Si l'on tient compte seulement des grandes lignes, l'opposition est tranchée. Sans doute, les écrivains grecs ont aussi traité de questions morales et les écrivains latins n'ont pas négligé complètement les problèmes métaphysiques. Mais, à prendre l'essentiel des œuvres et des discussions, le résultat d'une comparaison entre l'Orient et l'Occident n'est pas contestable.

Placé presque au terme de la littérature latine, Césaire est un représentant typique de la tendance qu'elle accuse au cours de tout son développement. Même dans cette galerie d'écrivains moralistes, il se distingue en accusant encore leur trait commun. On a beau faire la part des nécessités de la charge épiscopale : saint Augustin lui aussi est évêque ; lui aussi, il a un goût marqué pour les problèmes moraux. Mais il y porte, dans ses sermons comme dans ses traités, le génie de la spéculation. Césaire prend cette doctrine toute dressée dans l'œuvre de son grand devancier. Des théorèmes augustiniens, il déduit les corollaires pratiques.

Les doctrines du péché et de la grâce tiennent encore une certaine place bien que limitée, dans l'œuvre de Césaire. Les autres points de la théorie chrétienne sont touchés rarement, ou il y touche dans une vue d'utilité concrète, pour les rendre assimilables aux fidèles sous des formules concises et claires. Au contraire, l'exercice des vertus et la guerre aux vices de son temps sont le thème ordinaire de ses sermons [1].

1. La bibliographie de Césaire est, dans l'état actuel, assez compliquée. Voir plus haut la note bibliographique. Les sermons de l'évêque d'Arles sont confondus avec d'autres dans l'appendice des sermons de saint Augustin publiés par les Bénédictins. Je cite cette édition (*App.*) d'après Migne, t. XXXIX. C'est toujours à ce volume que renvoie la référence.

Dans l'histoire d'un autre siècle, Césaire figurerait comme un évêque zélé, un prédicateur populaire simple et vivant, un théologien précis, mais peu original, un canoniste actif. Il devient un personnage de premier plan au temps dont, suivant Bossuet, le plus grand théologien est un Fulgence de Ruspe. Son importance est d'autant plus grande que son influence s'est prolongée jusqu'à la renaissance carolingienne. Il a été, au début de l'époque mérovingienne, un des maîtres de l'Église gallicane, un des fondateurs de sa discipline et de ce qu'elle devait garder de culture à travers deux siècles de crépuscule. Il est utile de faire l'inventaire des idées et des formules recueillies et élaborées par l'évêque d'Arles dans le but très arrêté d'enseigner la barbarie. C'est ce catalogue que je vais tenter, dans l'espoir d'aider les historiens et les théologiens [1].

1. Je laisse de côté tout ce qui n'est pas doctrine religieuse, notamment la peinture des mœurs et la discipline.

I

THÉOLOGIE SPÉCULATIVE

L'OPUSCULE SUR LA TRINITÉ. — DOCTRINES DE CÉSAIRE. — SYMBOLES DE CÉSAIRE.

Les textes dogmatiques de Césaire pourraient être répartis en deux classes, suivant qu'ils ont ou non comme support une formule de symbole. Nous citerons d'abord les uns et les autres à propos des divers articles de la foi; en terminant nous étudierons plus particulièrement les formules de symbole supposées, citées ou rédigées par Césaire.

Des trois dominations que subit la ville d'Arles sous le pontificat de Césaire, deux étaient ariennes : celle des Wisigoths (503-507) et celle des Ostrogoths (508-536). Ce ne fut qu'à la fin de sa vie (536-543) que le saint eut des maîtres catholiques, les Francs de Childebert. Lui-même

était né et avait passé ses jeunes années en pays arien, sous les Burgondes. L'arianisme était donc encore, avec le paganisme, le principal adversaire du catholicisme en Occident. C'est contre lui que Césaire, semble-t-il, a dû tourner son premier essai d'écrivain.

Il faut probablement voir son début dans un traité sur la Trinité dont Mai avait imprimé le commencement sous le nom de saint Augustin [1]. Depuis, Reifferscheid a signalé un ms. plus complet à la bibliothèque de la Minerve [2]. Enfin dom Morin a publié de ce ms. la partie inédite et montré que l'ouvrage devait être attribué à Césaire d'Arles [3].

L'exorde a ce tour pratique et direct qui rend si vivantes les exhortations de Césaire. « Les gens de l'autre religion ont l'habitude de provoquer les catholiques simples qu'ils rencontrent, par des interrogations subtiles et qui ne sont pas simples. Pour les amener à parler du mystère de la Trinité, ils leur posent les questions les plus tortueuses. Ceux qui sont interrogés, par simplicité ou par ignorance, ne peuvent répondre comme il faudrait ; ceux qui interrogent se persuadent qu'ils sont vainqueurs. A cause de cela, même ceux qui savent ou qui sont cultivés doivent peu ou presque pas engager de conversation sur la religion catholique avec ces gens. Car chez eux, c'est une idée bien arrêtée, même s'ils sont vaincus, de ne pas l'avouer. Aussi nous, avec la protection de Dieu, tenons-nous fermes pour que, si par hasard quelque artifice paraît rendre vraisemblables leurs paroles, jamais à ce que ces gens-là paraissent

1. *Noua Patrum Bibliotheca*, t. I (Rome, 1852), p. 407, d'après un ms. du Mont-Cassin (IXe-Xe s.).

2. *Bibliotheca Patrum Italica*, t. I, p. 174 ; ms. de la Minerve B IV 18 (IXe s.).

3. Dans les *Mélanges de littérature et d'histoire religieuses publiés à l'occasion du jubilé épiscopal de Mgr de Cabrières*, t. I (Paris, 1899), p. 109.

croire nous ne laissions fléchir notre esprit [1]. » On ne peut mieux nous faire assister à ces rencontres que rendaient quotidiennes les rapports nécessaires de la vie.

Cependant Césaire, pour prouver que ce n'est ni par défiance de la cause catholique ni par impuissance qu'il donne ces conseils, va proposer les textes de l'Écriture qui justifient la foi orthodoxe. Il ne faut pas s'attendre à trouver bien du nouveau, après deux siècles de controverses, chez un écrivain qui s'est fait de la compilation comme un devoir. Parfois cependant l'expression n'est pas sans intérêt et peut permettre des comparaisons utiles.

Dieu le Père est parfait ; on ne peut donc rien lui ajouter ni rien lui enlever. Il a donc dû porter et mériter toujours le titre de Père. Donc le Fils a toujours existé et toujours été son Fils (ch. II). Le Père est infiniment bon et infiniment puissant. Il n'a pu engendrer qu'un Fils aussi parfait, en tout son égal. Car ou il ne serait pas bon s'il avait refusé jalousement la perfection à son Fils, ou s'il n'avait pas pu la lui donner, il ne serait pas tout-puissant (III).

Il est intéressant de relire ce dernier raisonnement, abrégé, dans un des sermons de Césaire, le trente-neuvième de l'appendice augustinien. Ce sermon est tiré tout entier, sauf le début et la fin, du livre *Contra V*

1. « Solent homines alterius religionis simplices quosque catholicos subtilissima et non simplici interrogatione prouocare, ut cum eis aliquid de Trinitatis mysterio colloquantur, proponentes eis tortuosissimas quaestiones. At cum illi qui interrogantur, aut propter simplicitatem aut propter imperitiam, non sicut oportet potuerint respondere, illi qui interrogauerunt quasi uictores sibi uidentur existere. Pro qua re etiam illi qui periti uel docti sunt oportet ut aut paruum aut prope nullum cum eis debeant de catholica religione conferre sermonem. Cum enim apud illos definitissimum sit ut, etiam si conuicti fuerint non consentiant, et nos, Deo propitio, deliberatum habeamus ut, si forte per aliquam calliditatem uideantur aliquid uerisimile dicere, numquam ad ea quae illi credere uidentur nostrum animum declinemus. » MAI, p. 407.

haereses [1]. « L'hérésie impie et cruelle s'écrie : Que l'unité soit partagée. Qu'est-ce à dire, qu'elle soit partagée, sinon : Le Fils n'est pas égal au Père ? » Césaire ajoute de son cru : « Eh bien, en enlevant l'égalité au Fils, on refuse la bonté et la toute-puissance au Père. En effet, si Dieu le Père a pu engendrer un Fils qui lui est semblable et ne l'a pas voulu, il n'est pas bon ; s'il l'a voulu et ne l'a pu, il n'est pas tout-puissant. Soyez certains, mes frères, qu'à ce raisonnement aucun Arien ne pourra répondre. Mais, toutes les fois qu'ils auront été enserrés par la juste raison, comme un serpent qui glisse ils se rejetteront au hasard sur d'autres questions raffinées et tortueuses [2]. » La plume à la main comme en chaire, Césaire n'a, on le voit, aucune confiance dans la bonne foi des Ariens.

La discussion porte surtout avec eux sur l'Écriture. Césaire fait d'abord appel aux livres saints pour montrer que le Fils est égal au Père [3] et que le Fils est, comme le Père, présent partout [4] (ch. IV).

1. Ce traité figure parmi les œuvres de saint Augustin ; *P. L.*, t. XLII, col. 1101 suiv. Les Bénédictins se sont prononcés contre l'authenticité. Le sermon *App.*, 39, est tiré du ch. VI, col. 1106. Le premier paragraphe est de la main de Césaire ; mais c'est un résumé de l'ouvrage : *Illa enim quae clamabat... aequalis sit Patri.* Les paragraphes 2, 3, 4 sont empruntés, sauf la dernière phrase : *Per quam*, etc. ; mais Césaire a pratiqué de larges coupures dans son modèle, d'après dom MORIN, *Rev. bén.*, XIII, 342, un évêque africain du Ve s.

2. « Sed impia et crudelis haeresis clamat : Non, sed diuidatur. Quid est : diuidatur, nisi : Non Filius aequalis sit Patri ? Dum enim Filio subtrahit aequalitatem, et bonum omnipotentemque denegauit Patrem. Deus enim Pater si potuit Filium sibi similem gignere et noluit, non est bonus ; si noluit et non potuit, non est omnipotens. Certi estote, fratres mei, quia huic sententiae nullus umquam Arrianorum poterit respondere ; sed quoties constricti fuerint uerissima ratione, uelut anguis lubricus ad alias quascumque quaestiones callidas et tortuosas refugiunt. » *App.*, 39, 1 ; col. 1822.

3. Combinaison de textes : ISAÏE, XLIII, 10 ; *Exode*, III, 14 ; JN., XIV, 9 ; X, 30 ; V, 18, 20.

4. MT., XXVIII, 20 ; XVIII, 20 ; JN., X, 11.

Mais le Fils est inférieur au Père par sa mission, par l'incarnation (ch. v). De même, le Saint-Esprit est Dieu ; mais « il est dit envoyé, quand la grandeur des œuvres fait reconnaître sa présence », par exemple, quand on lit qu'il a été envoyé le jour de la Pentecôte aux saints apôtres [1] (ch. vi). Il n'est pas impossible, que ce raisonnement ne soit une survivance et comme une transposition orthodoxe d'un des principes de l'ancienne théologie subordinatienne. Elle refusait au Père des manifestations qui lui paraissaient en contradiction avec son être inaccessible. Le Fils au contraire, plus proche de l'homme, pouvait entrer en contact avec le fini [2].

Dans la langue ancienne de la théologie, on distinguait les termes de Dieu et de Seigneur ; le premier était réservé au Père, le second au Fils. La distinction n'était pas tellement absolue qu'il n'y eût des échanges. Mais le vocable ὁ θεός, avec l'article, était en fait réservé au Père. Cette distinction n'était pas sans comporter l'idée d'une différence entre le Père et le Fils. Chez les Latins, de très bonne heure, dès le temps de Cyprien au moins, la formule *dominus et deus* servait, au contraire, à désigner le Christ [3]. L'arianisme provoqua naturellement la réflexion sur les noms divins. Césaire, à la suite de beaucoup d'autres,

1. « Tunc enim missus dicitur quando per operum magnitudinem praesentia eius agnoscitur. Denique quando in pentecosten missus legitur, dum beati apostoli repleti eius gratia linguis alienis loquebantur magnalia Dei, praesentem eum esse monstrabant » (cf. Aug., *De LXXXIII quaest.*, qu. 62 ; *P. L.*, t. XL, col. 53-54). Mai, p. 410.

2. Voy. par exemple, la doctrine de Tertullien, *Aduersus Praxeam*, analysée par Tixeront, *Histoire des dogmes, La théologie anténicéenne* (Paris, 1905), p. 338.

3. Il y a des exceptions. Lactance, qui est un subordinatien radical (Tixeront, *ib.*, p. 446), ne donne au titre de *Dominus* qu'une valeur dérivée (*Inst.*, IV, xxix, 7) : « Cum quis habet filium quem unice diligat, qui tamen sit in domo et in manu patris, licet ei nomen domini potestatemque concedat, ciuili tamen iure et domus una et unus dominus nominatur. »

s'attache à prouver par l'Écriture que le Fils est légitimement appelé seigneur et dieu. « Nierez-vous donc que le Fils est et dieu et seigneur?... Considérez que l'apôtre Paul et saint Thomas l'ont nommé et dieu et seigneur... Reconnaissez que, lorsqu'il est dit : Le Seigneur ton Dieu est unique seigneur, ce n'est ni le Père seul, ni le Fils seul, ni le Saint-Esprit seul, mais c'est toute la Trinité, vrai et unique Dieu, qui est ici désignée [1]. » Nous rencontrons dans un seul chapitre trois fois l'expression *et Deum et Dominum* qui trouvera place dans le symbole attribué à saint Athanase. Césaire cite, pour la justifier[2], quelques textes de la Bible (VII-VIII).

Le terrain est ainsi préparé et l'on peut aborder la discussion de la célèbre parole du Christ : « Mon Père est plus grand que moi. [3] » Athanase, et à sa suite les théologiens grecs ainsi qu'Hilaire de Poitiers en Occident, avaient proposé une explication fondée sur la génération divine : « Mon Père est plus grand que moi parce qu'il m'a engendré. » Mais cette interprétation fut supplantée en Occident par

1. « Ergo Filium et deum et dominum negas? ...Ecce apostolus et deum et dominum esse profitetur... Considera quia Paulus apostolus et beatus Thomas et deum et dominum eum dixerunt... Agnosce ergo quia ubi dicitur : *Dominus Deus tuus, dominus unus est* (*Deut.*, VI, 4), non solus Pater nec solus Filius nec solus Spiritus sanctus, sed tota Trinitas, quae est uerus et unus Deus, intellegenda est. » MAI, p. 410-411. La formule *et Dominus et Deus* se trouve deux fois dans saint Ambroise, *De Spiritu sancto*, III, XV, 108 ; *P. L.*, t. XVI, col. 802 B. — Remarquer le premier *et*. Telle est la teneur de la formule dans le symbole de saint Athanase d'après de bonnes sources.

2. MT., IV, 10; *I Tim*, I, 17 ; JN., XIV, 6 ; passages qui, d'après Césaire, s'entendent des trois personnes.

3. JN., XIV, 28. Dans le traité, comme ailleurs, Césaire écrit *minor Patri*, non *Patre*. C'est aussi le datif qui est employé par l'auteur du symbole de saint Athanase, d'après les meilleurs mss, dom MORIN, *Rev. bén.*, t. XVIII (1901), p. 356. Cet emploi du datif, qui a ses racines dans la langue classique, est très fréquent dans le latin de Gaule ; voy. J. H. SCHMALZ, dans *Lateinische Grammatik* par STOLZ et SCHMALZ, Munich, 1900, p. 254, § 92, rem. 2.

celle que préféra saint Ambroise : le Père est supérieur au Fils considéré dans l'incarnation [1]. Césaire répète ici la doctrine commune à la plupart des Latins et qu'il a pu lire dans saint Augustin [2] (ch. ix). Il ajoute que l'analogie avec l'humanité est trompeuse. Il n'y a pas d'âge en Dieu. Souvent, au surplus, l'homme est père d'un fils qui le dépasse. Pourquoi refuser à Dieu un Fils qui l'égale (ch. x)? Au choix de ce trait, on reconnaît l'observateur et le moraliste qu'est partout Césaire [3].

Les deux derniers chapitres groupent les arguments les plus variés. Si le Fils est parfait, et il est parfait, il doit être égal au Père. Comment le Fils peut-il contenir le Père, s'il n'est pas infini? En vain les Ariens diront qu'il s'agit de la volonté du Fils : le Christ ne dit pas que la volonté du Père est en lui, mais que le Père est en lui, comme il est dans le Père, et que le Père en lui fait ses œuvres. On sait bien d'ailleurs que le fond du débat est de savoir si le Fils a été tiré du néant par le Père, s'il est la première des créatures [4]. Non, le Fils n'est pas du néant,

1. Voy. Turmel, *Hist. de la théologie positive jusqu'au concile de Trente* (Paris, 1904), p. 37 et 42.

2. « Cum uero in ipsis scripturis ubi inuenis secundum humanitatem minorem esse Filium, ibi inuenis secundum diuinitatem etiam aequalem, quomodo tibi adquiesco? At ubicumque minor dicitur Filius propter incarnationis mysterium, uerum esse profiteor : quare tu mecum non uis credere ubi Filius Patri aequalis esse scribitur? Ego enim et ubi minor dicitur credo, et ubi aequalis dicitur credo. Noui enim quid secundum diuinitatem et quid secundum humanitatem fuerit dictum, quia minor non dicitur nisi propter carnis assumptionem. Tu uero qui in ipso euangelio et minorem et aequalem frequentius legis, quare unum credis et aliud credere non adquiescis? » Mai, p. 413. Cf. Augustin, *De Trin.*, XIV, vii, 14; *P. L.*, t. XLII, col. 828-829.

3. « Si homo maiorem et meliorem filium quam ipse est generare solet, Deo patri non credis ut aequalem sibi filium generasset? » Mai, p. 413. Voy. d'autres observations sur les rapports entre parents et enfants, *App.* 276, 1, col. 2264; *Rev. bén.*, t. XIII (1896), p. 202, l. 45; etc.

4. « Scio enim quod ideo minorem filium credatis, quia eum non de substantia Patris natum, sed ex nihilo creatum, non sine grandi impie-

mais de la substance du Père, engendré par lui avant l'aurore. Il n'est pas une créature, lui qui a créé les créatures. Il y a dans le Père et le Fils unité d'opération et de conseil. Qui osera refuser au Fils et à l'Esprit la sagesse? La résurrection du Christ est, d'après saint Paul, l'œuvre du Père; d'après le Christ, l'œuvre du Christ : n'est-ce pas prouver que tout ce que fait le Père, le Fils le fait aussi ? Quand saint Paul invoque « le Père, d'où tout est sorti, et le seul Seigneur Fils, par qui tout a été fait », il proclame qu'il n'y a qu'un seul Dieu et Seigneur [1], un seul Créateur de toutes choses. *Ex quo omnia, per quem omnia* [2] sont des formules équivalentes. La génération ne donne pas au Fils de Dieu un commencement, comme elle donne un commencement aux fils des hommes. Cette analogie est trompeuse. Mais en Dieu, Père, Fils et Esprit font un tout parfaitement un, de même que l'éclat et la chaleur font un avec le soleil.

Tous ces raisonnements sont connus. L'auteur ajoute : « Il y a bien d'autres témoignages en nombre infini, dans

tate asserere uultis. Maiores enim uestri, quamlibet secrete, primam et magnam creaturam Dei Filium esse dixerunt. » Ch. XII, lignes 25 suiv.; MORIN, *Mélanges Cabrières*, p. 112.

1. « Si enim secundum te, quod unus Pater deus est, Christus non relinquit ut deus sit, necesse est ut etiam secundum te unus dominus Christus Deo Patri non relinquat ut dominus sit : quia quod unum est, proprium eius esse debet qui unus est. Si itaque unum dominum Christum esse etiam deum negabis, unum quoque deum Patrem esse negabis et dominum. » *Ib.*, l. 68 suiv.; p. 113.

2. « Confessus... apostolus unum deum Patrem ex quo omnia sunt et unum dominum Ihesum Christum per quem omnia sunt, quaero quid diuersitatis attulerit dicens *ex Deo et per Christum omnia.* Omnia enim ex nihilo per Filium substiterunt et a Deo ex quo omnia : ad Filium uero, per quem omnia, apostolus rettulit; et non inuenio quid differat, cum per utrumque opus sit uirtutis eiusdem. Si enim ad uniuersitatis substantiam proprium ac sufficiens creaturae est quod ex Deo sit, quid habuit necessitatis memorari quod quae ex Deo sunt per Christum sint, nisi quod unum idemque est per Christum esse et ex Deo esse? » *Ib.*, l. 84 suiv.; p. 113.

les Écritures, qui prouvent avec évidence l'égalité du Père, du Fils, et du Saint-Esprit, et qui démontrent que le Saint-Esprit est Dieu véritable [1]. » Cette phrase indique que les controverses sur le Saint-Esprit avaient pris une place importante. Césaire a bien parlé à plusieurs reprises du Saint-Esprit; mais l'œuvre traite surtout de la divinité et de la consubstantialité du Fils. C'était son principal but, annoncé dès les premières lignes, et il est probable que ses sources avaient le même caractère.

Dans l'état actuel, l'opuscule s'arrête sur l'argument de tradition. On doit croire ce que croient les églises apostoliques, Jérusalem, Éphèse, Alexandrie, Smyrne, les églises de saint Paul, enfin les églises fondées en Gaule par les apôtres, les églises d'Arles, de Narbonne, de Toulouse, de Vaison. Dom Morin a ramené à sa valeur, qui est nulle, ce témoignage de l'apostolicité des églises gauloises. Nous n'avons pas à nous en occuper. Il a ajouté une observation plus intéressante pour nous [2]; il a rapproché de ce développement la manière dont Fulgence de Ruspe, mort en 533, allègue la tradition des églises. Cependant Césaire a quelques différences notables. Chez l'auteur africain, les églises citées sont vraiment celles qu'ont fondées les apôtres, d'après l'histoire ou la légende, et elles sont mises en relation directe avec leur fondateur : « la chaire de Pierre apôtre à Rome ou à Antioche, la chaire de Marc évangéliste à Alexandrie, la chaire de Jean

1. « Multa adhuc et innumerabilia testimonia quae aequalitatem Patris et Filii ac Spiritus sancti euidenter ostendant et Spiritum sanctum uerum Deum esse demonstrent in diuinis uoluminibus continentur, quae breuitatis causa omisimus. Haec enim pauca ita firma sunt et ualida ut ille qui minorem Filium dicat cum ex his interrogatus fuerit nihil habeat quod respondere ueraciter possit. Si tibi non uidetur incongruum, possunt extraneis id est alterius religionis hominibus etiam quae intra scripta sunt demonstrari. » Reifferscheid, *Bibliotheca Patrum italica*, t. I, p. 175, note 5.

2. Dans la *Rev. bén.*, t. XVIII (1901), p. 344, n. 1.

évangéliste à Éphèse, la chaire de Jacques à Jérusalem [1]. » Césaire mentionne Jérusalem « parce que dans cette ville le Christ est né et a souffert [2] ». Il ajoute, non seulement les églises de Gaule, mais Smyrne « où saint Polycarpe, successeur des apôtres, a été évêque [3] ». Il ajoute aussi les églises de saint Paul, ce qui ne dépasse pas ses facultés d'invention, mais ce qui fausse un peu le raisonnement : saint Paul n'a pas été l'évêque des sièges qu'il a institués. L'addition de Smyrne me paraît de la même veine que celle des églises « apostoliques » des Gaules. La légende gallicane donnait à Polycarpe un rôle d'ancêtre. Ce n'est évidemment pas un hasard si cette légende se reflète dans une œuvre de Césaire. En 535, Grégoire de Langres fonde l'abbaye de Saint-Bénigne de Dijon. Vraisemblablement, entre 535 et 540, est constitué le cycle bénignien (ou polycarpien), comprenant les légendes des saints Bénigne, Andoche et Thyrse, Andéole, Symphorien et des Jumeaux de Langres [4]. Il est très intéressant de retrouver dans Césaire les préoccupations hagiographiques du clergé contemporain. Son traité est antérieur à la conquête franque (534); du moins c'est le plus probable. Mais on doit supposer que l'élaboration de la légende a passé par quelques progrès avant la coordination définitive. Le rapport établi entre Césaire et Fulgence n'est donc pas à écarter [5].

1. « Quae (fides) usque nunc per successionum seriem in cathedra Petri apostoli Romae uel Antiochiae, in cathedra Marci euangelistae in Alexandria, in cathedra Ioannis euangelistae Ephesi, in cathedra Iacobi Hierosolymae, ab episcopis ipsarum urbium praedicatur. » FULGENCE, *De Trinitate*, I, *P. L.*, t. LXV, col. 497 C.

2. « In ipsa Hierosolyma ubi Christus et natus et passus est ecclesia catholica obtinet principatum. »

3. Voy. le passage cité dans la notice bibliographique, § 3, p. 5.

4. Voy. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. VII (1902), p. 79.

5. La date du traité de Fulgence, *De Trinitate ad Felicem notarium*, est malheureusement inconnue. Il est possible que Fulgence et

Nous n'avons pas la fin de l'opuscule de Césaire. La lacune peut n'être pas considérable. Cependant il est aussi possible que toute une partie ait disparu, si l'évêque d'Arles faisait appel aux maximes des anciens Pères, *sententiae antiquorum Patrum*. Un recueil de ce genre eût été conforme à ses goûts.

J'ai insisté sur cet ouvrage, parce qu'il est malaisé de s'en faire une idée. Quoique imprimé, ou plutôt en raison même du nombre des savants qui l'ont publié par fragments, il est presque aussi peu accessible que s'il était inédit. Nous n'avons de Césaire que deux opuscules dogmatiques; il convient de leur faire une place assez large dans cette étude.

M. Engelbrecht a publié d'après un ms. du fonds de la Reine, au Vatican, trois sermons sur la Trinité et le Saint-Esprit [1]. L'un d'eux, le second, est formé d'extraits du traité de Fauste, *De spiritu sancto*, avec un exorde, pour les deux premières phrases tiré d'ailleurs, pour les deux suivantes écrit par Césaire, et avec une finale ajoutée par Césaire. A noter seulement que, comme dans l'opuscule, Césaire prétend disserter à la fois de la Trinité et de la divinité du Saint-Esprit en se fondant sur les Écritures [2].

Dans le troisième sermon, on retrouve les formules que Césaire affectionne ; leur netteté et le balancement des incises qui les rendaient faciles à retenir leur assuraient la faveur d'un prédicateur populaire. « Toute cette trinité est un seul dieu. Là, il n'y a aucune différence, aucune

Césaire aient eu sous les yeux une même source. Cependant il y a dans Césaire d'autres traces de l'influence de Fulgence de Ruspe.

1. Dans son édition de Fauste, p. 337 suiv. Le ms., *Reg.* 498, est du XIIIe-XIVe siècle.

2. « Quod de mysterio sanctae Trinitatis uel diuinitate Sancti Spiritus insinuare cupimus.., sanctorum scripturarum testimoniis. » *L. c.*, p. 340, l. 23.

division... Le Saint-Esprit n'est ni le Père, ni le Fils, mais l'Esprit du Père et du Fils... Le Père dieu, le Fils dieu, le Saint-Esprit dieu ne sont pas trois dieux, mais un seul dieu. La personne établit une division entre les entités, la divinité les unit. La notion de plus grand ou de plus petit est étrangère à la Trinité, ignorée de la divinité... Quand tu dis : Père, Fils, Esprit-Saint, tu énumères les personnes; quand tu dis : Dieu, tu énonces la substance. Nous disons : Père, Fils, Esprit-Saint, pour que tu ne croies pas qu'il n'y a qu'une personne. De même nous disons : un dieu, pour que tu ne penses pas qu'il y a trois natures [1]. »

Césaire a tant de goût pour ces formules qu'il les emploie sans s'inquiéter du sens. Il combine dans un sermon sur l'*Exode* quelques homélies d'Origène et y insère une interprétation tirée probablement d'un autre exégète. Les trois jours de route qui conduisent de l'Égypte dans le désert peuvent être, dit-il, une image de la Trinité : « Le Père est un jour, le Fils est un jour, l'Esprit saint est un jour ; et ces trois font un seul jour [2] ». Mais on ne voit plus, dans un autre sermon, quel rapport a cette comparaison avec le mot du Christ, dans saint

1. « Tota ista trinitas unus deus est. Nulla ibi dissimilitudo, nulla diuisio est Spiritus sanctus nec Pater est nec Filius, sed spiritus Patris et Filii... Pater itaque deus, Filius deus, Spiritus sanctus deus non tres dii, sed unus deus est. Persona tres species diuisit, diuinitas iungit. Maius autem aut minus ignorat Trinitas, deitas nescit... Cum dixeris : Pater, Filius et Spiritus sanctus, personas explicuisti ; cum dixeris : Deus, substantiam demonstrasti. Dicimus Patrem et Filium et Spiritum sanctum ne te aestimes unam credere debere personam ; item dicimus unum Deum ne putes tres esse naturas. » Dans le *Faust* d'Engelbrecht, p. 346-347, ce sermon est une compilation : les alinéas 346, 18-31 et 346, 32-347, 12, me paraissent être des doublets permettant le rechange.

2. « Tres enim dies non incongrue possumus dicere Patrem et Filium et Spiritum sanctum ; quia et Pater dies est, et Filius dies est, et Spiritus sanctus dies est ; et hi tres unus dies. » *App.*, 24, 1 ; col. 1791. Sur *Ex.*, viii, 27.

Jean : « Abraham a vu mon jour et s'est réjoui [1] ». Il est possible que Césaire ait emprunté son interprétation à un auteur qui combinait le verset de l'*Exode* avec celui de saint Jean. Dans l'*Exode*, il y a trois jours ; dans Jean, un seul : et les trois font un. En séparant les deux parties de la glose, Césaire a rendu fort obscure l'une d'entre elles au moins.

Ces formules n'étaient pas nouvelles. Tous les auteurs contemporains les connaissaient et les répétaient ; dom Morin en a tiré un certain nombre de témoignages concordants [2]. Ceux qui se rapprochent le plus des expressions de Césaire se trouvent dans Boèce, mort en 524 [3], et dans Fulgence de Ruspe [4]. Mais Césaire a surtout reproduit les formules de saint Augustin, qu'il copie presque sans rien y changer [5].

Un des sermons de Césaire dans l'appendice augustinien, le sermon 244, est une sorte d'abrégé de la doctrine

1. « *Abraham exsultauit ut uideret diem meum ; uidit et gauisus est* (Jn., viii, 56). Diem, inquit, meum uidit, quia mysterium Trinitatis agnouit. Vidit Patrem diem, Filium diem, Spiritum sanctum diem, et in his tribus unum diem ; sicut et Pater deus et Filius deus et Spiritus sanctus deus et hi tres unus deus. Nam et singulatim singula quaeque personae plenus Deus et totae tres simul unus deus. » *App.*, 5, 5 ; col. 1748. — Voy. la théorie générale, *App.* 6, 2, col. 1749 (p. 297, 5, Eng.) : « Quod dies tertius in sacramento uel mysterio accipi debeat Trinitatis, frequenter in uoluminibus sacris inuenitur. » Cf. *App.*, 35, 1 ; col. 1813.

2. *Revue bén.*, t. XVIII (1901), 343 suiv.

3. « Pater deus, Filius deus, Spiritus sanctus deus : igitur Pater, Filius, Spiritus sanctus unus non tres dii. » *P. L.*, t. LXIV, col. 1249 C. « Pater deus est, Filius deus est, Spiritus sanctus deus est : Pater, Filius ac Spiritus sanctus unus deus est. » *Ib.*, col. 1301 A.

4. « Dicitur Pater naturaliter deus ; sed naturaliter est deus et Filius, naturaliter est deus et Spiritus sanctus ; nec tamen tres dii, sed unus naturaliter deus est Pater et Filius et Spiritus sanctus. » *P. L.*, t. LXV, col. 397 A. — « Quamuis dicamus Patrem deum, Filium deum, Spiritum sanctum deum, tamen non dicimus deos. » *Ib.*, col. 499 A.

5. Cf. par exemple, les passages suivants de saint Augustin : « Neque enim tres dominos aut tres omnipotentes aut tres creatores... dicimus ;

chrétienne. La partie dogmatique de l'instruction reproduit le même énoncé de la Trinité. Elle ajoute : « Le Fils est égal au Père selon la divinité, et inférieur au Père selon l'humanité de la chair qu'il a prise de nous [1] ». Sous ce tour concis, Césaire fait entrer dans l'enseignement élémentaire de la foi l'explication récente de la sentence de Jésus : *Pater maior me est.* Il en assurait le triomphe.

C'est surtout dans les documents canoniques que les vérités religieuses reçoivent la forme de théorèmes précis et rigoureux. Il y a de Césaire au moins un texte de ce genre, le préambule dogmatique des *Statuta Ecclesiae antiqua.* Le rédacteur y formule les vérités que doit confesser le candidat à l'épiscopat. Là paraissent les épithètes de la Trinité, où la divinité est « coessentielle, consubstantielle, coéternelle, coomnipotente [2] ». Là aussi on affirme, comme dans le sermon sur Abraham, la plénitude de la divinité dans chaque personne et l'unité du tout en un seul Dieu. Les expressions sont identiques :

Singulam quamque in Trinitate personam plenum deum et totas tres personas unum deum.	Singulatim singulae quaeque personae plenus et totae tres simul unus deus.
Statuta, I, § 3 ; *P. L.*, t. LVI, col. 879.	*App.*, 5, 5 ; col. 1748.

quia nec tres dii, sed unus Deus. Quamuis in hac Trinitate Pater non sit Filius, et Filius non sit Pater et Spiritus sanctus nec Filius sit nec Pater ; sed ille Pater Filii, ille Filius Patris, ille Spiritus Patris et Filii. » *Serm.* CCXII, 1 ; *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1059. « In hac Trinitate non est aliud alio maius aut minus, nulla operum separatio, nulla dissimilitudo substantiae. Vnus Pater Deus, unus Filius Deus, unus Spiritus sanctus Deus. Nec tamen Pater et Filius et Spiritus sanctus tres dii, sed unus Deus. Ita ut non sit ipse Pater qui Filius, nec Filius sit qui Pater, nec Spiritus sanctus sit aut Pater aut Filius ; sed Pater Filii pater, et Filius Patris filius et Spiritus sanctus Patris et Filii spiritus et singulus quisque Deus et ipsa Trinitas unus Deus. Haec fides imbuat corda uestra et confessionem dirigat. » *Serm.*, CXIV, 10 ; *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1071.

1. Voy. le texte plus loin, p. 45, § 5.
2. Voy. aussi le texte plus loin, p. 42, § 2.

Dom Morin a remarqué l'emploi de *totus*, particularité gallicane et spécialement césarienne, du latin vulgaire.

Dans un doublet du sermon 244, résumé de la doctrine chrétienne, publié par Caspari, la formule trinitaire s'allonge d'une comparaison avec le cierge allumé ; la flamme, la chaleur et le feu sont un comme les personnes divines [1]. C'est une variante de la comparaison de la Trinité avec le soleil : variante imparfaite, car l'unité peut ici se confondre avec la flamme, et il n'y a plus trois termes en un, tandis que le feu, la lumière et la chaleur forment un tout qui est le soleil, logiquement distinct des trois termes. Je ne serais pas étonné si cette variante devait être un jour reconnue pour un essai indépendant du bon Césaire. Il n'est pas toujours heureux quand il marche sans lisières [2].

Un autre point commun de cette homélie avec l'opuscule sur la Trinité, et qui ne se retrouve pas dans le sermon 244, est l'affirmation de l'égalité d'âge entre le Père et le Fils : « Le Père n'est pas plus vieux que le Fils selon la divinité, ni le Fils plus jeune que le Père ; mais il y a en Dieu un seul âge [3] ». L'auteur du traité disait qu'il n'y a pas d'âge en Dieu, ce qui est la même chose.

1. Dans Caspari, *Kirchenhistorische Anecdota*, p. 284.

2. Cf. un sermon faussement attribué à saint Augustin, *De IVa feria*, vi, 8 ; *P. L.*, t. XL, col. 692 : « Ignis, splendor et calor simul atque inseparabiliter nec distincte, sed aequaliter, habitant unam lucernam. » Dans un autre sermon pseudo-augustinien, *De symbolo*, II, ix, 9 ; *ib.*, col. 459, on a les trois termes *ignis*, *splendor*, *calor* ; dans Fulgence de Ruspe, *Contra Fabianum*, fr. 22, *P. L.*, t. LXV, col. 769, *ignis*, *splendor*, *uapor*.

3. « Pater non est senior de Filio secundum diuinitatem, nec Filius iunior est de Patre ; sed una aetas, una substantia, etc. » *L. c.*, p. 286. Noter la construction du complément du comparatif à l'ablatif précédé de *de*. Elle est de très basse date et se rencontre d'abord dans l'arpenteur Hygin (sous Trajan), dans les *Gromatici ueteres*, éd. Lachmann (Berlin, 1848), p. 109, 2, mais dont le texte me paraît contaminé sur ce point par Aggenus Urbicus (ive-ve s.), *ib.*, p. 11, 19; j'ai peine à croire que *plus de triginta*, qui suppose une première

Ces exemples montrent les trois caractères de la dogmatique dans Césaire : l'absence d'originalité, l'habitude de se répéter, la tendance à condenser les idées en formules fixes. Ce sont précisément les qualités de l'instituteur élémentaire.

Nous pouvons les retrouver dans sa théorie du Christ. Mais je me contente d'indiquer l'essentiel.

Le 8 septembre 515, le pape Hormisdas rendait compte, dans une longue lettre à Césaire, de ses négociations pour mettre fin au schisme d'Acace de Constantinople. Il rappelait les condamnations portées contre Nestorius, « qui a divisé l'incarnation de N.-S. J.-C. et par là s'efforce de créer deux Fils de Dieu » ; contre Eutychès, « qui nie la réalité de la chair et ne reconnaît pas deux natures en une personne, voulant introduire une imagination manichéenne dans les Églises du Christ [1] » ; contre Dioscore, contre Timothée le Chat, contre Pierre le Foulon, contre Pierre Monge. Tous les incidents sortis de la controverse nestorienne étaient mentionnés par le pape. Il annonçait en même temps le départ de ses légats, qui devaient préparer avec l'empereur Anastase un concile convoqué à Héraclée. Hormisdas s'abusait sur les dispositions de l'empereur et ne devait rien obtenir. Mais cette lettre a paru à de bons juges, comme dom Morin [2], une preuve de l'intérêt que portait Césaire aux querelles des théologiens

tournure irrégulière *plus ab triginta*, se rencontre déjà sous Trajan. Le troisième exemple que l'on cite est postérieur à Césaire et tiré de la *Lex Langobardorum*. Voy. *Archiv für lat. Lexikographie*, t. I, (1884), p. 299. Noter que dans ces exemples on a *plus de* : dans l'homélie, *de* après un comparatif quelconque.

1. « Nestorius qui diuidit incarnationem domini nostri Iesu Christi et per hoc duos filios conatur asserere ; Eutyches, carnis negans ueritatem et duas naturas in una persona non praedicans, ut Manichaeam phantasiam Ecclesiis Christi quemadmodum putauit insereret... » *P. L.*, t. LXIII, col. 432 A.

2. *Revue bén.*, t. XVIII (1901), p. 339.

orientaux. « Sur ce sujet, dit Hormisdas au commencement de sa lettre, bien souvent votre Fraternité a compati à nos peines. » Le pape semble ainsi rappeler des lettres antérieures de Césaire que nous n'avons plus. Je ne sais cependant s'il faut attacher une si grande importance à cette phrase qui peut être une formule de style [1]. Toute la lettre est un rapport sur la situation religieuse de l'Orient ; ce rapport a pu être adressé à d'autres évêques en même temps qu'à Césaire. La fin d'un schisme qui durait depuis trente et un ans (depuis 484) et la réunion d'un concile étaient des faits assez importants pour motiver une lettre du pape [2]. Au surplus, il y avait un an que la primatie des Gaules avait été rétablie en faveur d'Arles (décrétale de Symmaque, 11 juin 514). La lettre d'Hormisdas paraît être un communiqué officiel du pape à son vicaire et, par lui, aux évêques des Gaules [3]. C'est une pièce de la correspondance ordinaire entre Rome et Arles. Il y aurait je crois, quelque exagération à y chercher l'écho des lettres et des sentiments personnels de Césaire.

Si éloigné que fût le danger des hérésies grecques, on n'en prenait pas moins des précautions contre les infiltra-

1. « Pro his nobiscum saepissime fraternitas uestra condoluit. » *Ib.*, col. 631 D. Cette phrase peut aussi être une allusion à des conversations de Césaire avec le clergé romain, deux ans auparavant, sous le pontificat de Symmaque, lorsqu'il fit un voyage à Rome.

2. Tel paraît être le but indiqué par Hormisdas lui-même : « Vnde ex totius summa negotii partem aliquam pro instructione dereximus, iudicantes quod tanta res uestram non possit latere notitiam... ne alicubi per ignorantiam fidelium locum inuenire possit subreptio praedictorum (*ou* perditorum) ». *Ib.*, col. 432 CD.

3. Toute la lettre s'adresse au pluriel et l'en-tête porte : *Dilectissimo fratri Caesario uel his qui sub dilectionis suae ordinatione consistunt.* — Il est possible que cette lettre ne soit pas la partie principale de la communication d'Hormisdas. Car il annonce à la fin de la lettre l'envoi du défenseur Urbanus : « Vrbanum sedis apostolicae defensorem, etiam huic aptum negotio, ad Caritatem tuam direximus ; per quem de uniuersarum effectuum causarum responso congruo cupimus quae sunt uotiua cognoscere. » La mission d'Urbanus pouvait se rapporter à la préparation du concile.

tions pernicieuses. Dans les *Statuta*, on exige une confession nette de l'unité de personne et de la dualité de natures en Jésus-Christ. Dans l'homélie publiée par Caspari, on enseigne la même doctrine clairement aux fidèles.

Césaire paraît attribuer la création au Fils. *Creator omnium quae sunt* est dans les *Statuta* une apposition aux divers noms du Fils : *unus Filius*, *unus Christus*, *unus Dominus* (§ 5). Dans la partie morale du sermon 244, il invite les fidèles à suivre les exemples des martyrs, morts pour le Christ, afin de plaire à celui qui a créé les hommes [1]. Le premier des reproches qu'au jour du jugement le Christ adressera au pécheur, sera : « C'est moi qui du limon t'ai fait de mes mains, c'est moi qui ai répandu le souffle dans tes membres terrestres, c'est moi qui ai daigné de conférer notre image et ressemblance. » Le discours continue par le récit des abaissements du Christ dans l'Incarnation [2]. Si ces deux passages sont oratoires, le texte des *Statuta* leur donne une valeur précise. En revanche, dans l'homélie publiée par Caspari, on lit (§ 3) : *Credite in Deum Patrem omnipotentem, inuisibilem, uisibilium et inuisibilium omnium rerum conditorem,* Je crois qu'ici l'auteur a subi l'influence du symbole de Nicée. Quand il attribue la création au Christ, il songe probablement aux Manichéens, qui opposaient au dieu bon de la rédemption le dieu mauvais de la création. La participation du Père et du Fils à la même œuvre enlevait toute possibilité de les dresser l'un contre l'autre [3].

1. « Mortificate membra uestra...ut possitis placere illi qui uos creauit. » *App.*, 244, 3 au commencement ; col. 2195. Le contexte prouve qu'il s'agit du Christ, ainsi que l'a vu M. Kattenbusch.

2. « Ego te, o homo, de limo manibus meis feci, ego terrenis artubus infudi spiritum, ego tibi imaginem nostram similitudinemque conferre dignatus sum. » *App.*, 249, 4 ; col. 2207.

3. Césaire trouvait déjà la même doctrine dans saint AUGUSTIN : « In hanc formam serui, uisibilium et inuisibilium creator ascendit in caelum, unde numquam recessit. » *Serm.*, CCXII, 1 : *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1059.

Césaire, dans la vie de Jésus, donne un relief particulier aux souffrances et à la passion. L'idée d'un Christ qui s'est humilié pour les hommes avait été placée au premier plan dans les dernières œuvres de saint Augustin. La piété tendre et passionnée du moyen âge pour le Dieu de pitié a ses racines dans les spéculations du grand docteur [1]. Il ne faut donc pas s'étonner de trouver chez un disciple l'ébauche de ces tableaux pathétiques, qui deviendront pour nos grands orateurs un genre particulier de sermon. Le parallèle des souffrances du Christ et des fautes du pécheur est le morceau principal d'une homélie sur le jugement [2]. Vers la même époque, les expressions *passus* et *mortuus* se fixent dans le symbole. Césaire ne les a pas encore dans l'homélie publiée par Caspari. Mais dans le sermon 244, il dit : *Credite eum pro nostris peccatis passum sub Pontio Pilato* (§ 10).

Les *Statuta Ecclesiae antiqua* mentionnent aussi la passion, mais avec une triple affirmation de la réalité de la chair du Christ et de son humanité : « Il a souffert d'une vraie passion de la chair, il est mort d'une vraie mort de son corps, il est ressuscité d'une vraie résurrection de sa chair et par une vraie réassomption de son âme [3]. »

1. Voy. O. Scheel, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, Tubingue, 1901.

2. « In praesepio expositus et pannis obuolutus iacui, infantiae contumelias humanosque dolores quibus tibi similis fierem ...pertuli ; irridentium palmas et sputa suscepi, acetum cum felle bibi ; flagellis caesus, uepribus coronatus, cruci affixus, uulnere perfossus, ut tu eripereris morti, animam in tormentis dimisi. En clauorum uestigia quibus affixus pependi ! En perfossum uulneribus latus !... Cur me grauiore criminum tuorum cruce quam illa in qua quondam pependeram afflixisti ? » *App.*, 249, 4 ; col. 2207. On est obligé de faire des coupures, dans un tableau dont l'effet est toujours certain ; mais les auteurs chrétiens ne savent pas se borner. — Cf. *App.*, 44, 6, col. 1834 ; 244, 2, col. 2195 ; *Rev. bén.*, t. XVIII (1901), p. 358. Voy. aussi l'exclamation (*App.*, 32, 4 ; col. 1809) : « O crux cuius tantus ac talis decerpitur fructus ! »

3. Voy. le texte plus loin, p. 42, § 6.

Que le Christ soit ressuscité dans la chair qu'il avait tiré de la vierge Marie, qu'il soit monté au ciel avec la chair de notre humanité, c'est ce qu'affirment aussi l'homélie de Caspari et le sermon 244 [1]. Toutes ces formules visent la doctrine d'Eutychès, réduite à une sorte de docétisme, telle que nous venons de la voir résumée par Hormisdas, telle qu'elle est combattue par Léon le Grand dans sa lettre dogmatique à Flavien [2] ou par Avitus vers 512 ou 513 dans deux livres que Césaire a dû lire. Mais on pouvait songer aussi à une hérésie occidentale, le priscillianisme, auquel on reprochait de supprimer la réalité du corps du Christ ou celle de son âme humains [3].

Une autre addition récente au symbole était la descente aux enfers [4]. Cet incident avait un caractère romantique qui frappait les imaginations. A trois reprises, Césaire l'a décrit : le Christ pénètre dans la prison des âmes, lie de chaînes le démon, délivre les justes et remonte « vainqueur » suivi du cortège des saints [5]. Souvent, Césaire mentionne d'un mot le même épisode [6]. Toujours, il emploie l'expres-

1. *App.* 244, § 13 ; Caspari, texte reproduit plus loin, § 7 et 8.

2. *P. L.*, t. LIV, voy. le ch. v, col. 773-775 ; éd. Ballerini, t. I, 827 suiv.

3. Paret, *Priscillianus* (Würzbourg, 1891), p. 229 · Burn, *An Introduction to Creeds* (Londres, 1899), p. 247.

4. Elle provenait peut-être de Syrie ; voy. W. Sanday, dans *The Journal of theological studies*, t. III (1901), p. 1 suiv.

5. Dans un sermon de l'homiliaire de Durlach, éd. de Fauste par Engelbrecht, p. 312, 11 : « Christus ...quasi in carcerem ad inferna descendere dignatus est... Non solum in potestate habuit in carcere uinctos, sed etiam de ipso inferni carcere praedam quam diabolus ceperat fortiter et feliciter reuocauit : ascendens in altum captiuam dixit captiuitatem, id est quos diabolus ceperat ad mortem ille recepit ad uitam. » De même *App.* 244, 1, plus loin, p. 45, § 11 ; homélie publiée par Caspari, p. 74, § 8.

6. Dom Morin, *Rev. bén.*, XVIII (1901), p. 359, cite *App.* 37, 4, col. 1819 ; 44, 6, col. 1834 ; 249, 3, col. 2207 ; hom. sur Samson, *Rev. bén.*, XVI (1899), p. 304 ; et trois passages d'un sermon inédit pour la fête de Noël.

sion caractéristique *ad inferna* [1]. Parfois ce mystère est présenté comme un des actes de notre rédemption, utile à tous [2].

Césaire a trouvé dans saint Ambroise ou dans Origène la tradition que la croix a été plantée dans le lieu où fut enterré Adam ; il reproduit l'étymologie qui paraît avoir été le point de départ de cette légende [3].

La théologie du Saint-Esprit était aussi une de ces nouveautés qui, après avoir défrayé les controverses de l'Orient, ébranlaient tardivement la curiosité plus lente des Occidentaux. Fidèle à sa méthode de vulgarisateur, Césaire puise largement dans le traité de Fauste de Riez et saisit l'occasion de rendre hommage à un maître sorti de Lérins, en suivant la partie la plus orthodoxe de ses enseignements. D'après Fauste, Césaire définit les rapports des trois personnes divines : le Père n'est pas engendré, le Fils est engendré, l'Esprit procède des deux : *Spiritus sanctus ex utroque procedit* [4]. Dans l'homélie publiée par Caspari (§ 11), le Saint-Esprit est proposé à la foi des croyants comme ayant une même et unique substance avec le Père et le Fils. La doctrine du Saint-Esprit confirme les églises ; c'est lui qui inspire la foi et nous conduit au royaume céleste [5] ; c'est lui qui, dans le baptême, purifie

1. Dom Morin, *ib.*, ne connaît qu'un exemple de *descendit ad infernum*, tiré de la traduction d'Origène par Rufin ; pas un seul de *ad inferos*. Il faut ajouter *in infernum*, *App.*, 13, 2, col. 1765, dans un sermon imité de saint Ambroise, *De Ioseph*, III, 15-16 ; *P. L.*, t. XIV, col. 647 CD ; mais Ambroise ne parle pas de la descente aux enfers. L'addition est de Césaire et caractéristique.

2. « Ad inferna descendit ut nos de faucibus crudelissimi draconis eriperet. » *App.*, 44, 6 ; col. 1834.

3. *App.*, 6, 5 ; col. 1751.

4. Troisième sermon du *Reginensis*, dans le Fauste d'Engelbrecht, p. 344, 17 suiv. ; extrait de Fauste.

5. « Fidem autem nobis Spiritus sanctus inspirauit. » Dans Fauste, éd. Engelbrecht, p. 346, 6.

par la grâce septiforme [1]; c'est lui qui réside ensuite dans l'âme fidèle comme dans un temple [2].

Au milieu de ces banalités, qui ne l'étaient pas encore toutes au temps de Césaire, on est surpris de voir se détacher un sermon sur les dons extraordinaires du Saint-Esprit, sur ce que les hommes de l'âge héroïque appelaient les charismes. Tout un sermon, le premier du *Reginensis*, est destiné à détourner les chrétiens de solliciter ces « vertus » merveilleuses. L'exhortation est très simple, comme d'ordinaire. Les « vertus » ne sont pas données à tous; elles sont réservées à la disposition libre du Saint-Esprit, tandis que la conduite honnête de la vie dépend de la foi et du travail de l'homme. Comment oser demander les dons extraordinaires, quand nous ne sommes pas sûrs du pardon? Ne nous exposons pas aux dangers de l'orgueil : la sublimité des grâces est périlleuse. Mais appliquons-nous à ces autres vertus que nous pouvons demander sans faute, la chasteté, la sobriété, la sagesse, la charité [3]. Césaire ne suppose pas la variété de charismes que mentionnent les témoins de l'âge apostolique; il n'en connaît plus que deux, chasser les démons et rendre la santé en guérissant les maladies [4]. S'il a pu emprunter les éléments de son prône à un devancier, il est au moins curieux de le voir choisir un tel sujet, quand il est obligé de répartir sa théorie du Saint-Esprit en deux instruc-

1. *App.* 44, 4; col. 1833, à propos du baptême du Christ figuré par le bain septuple de Naaman : « *Laua*, inquit Elisaeus), *septies* : dixit propter septiformem gratiam Spiritus sancti quae in Christo Domino requieuit. » Dans tout ce passage, le baptême du Christ et le baptême des fidèles ne sont pas distingués.

2. Dans le Fauste d'ENGELBRECHT, p. 347. 13; *App.*, 42, 2, col. 1828; et très souvent.

3. *Ib.*, p. 337, 15 suiv.

4. « Expellendis daemonibus aut curandis infirmitatibus et sanitatibus dandis. » P. 339, 29.

tions [1]. Un prédicateur d'esprit aussi pratique n'agissait pas sans être déterminé par des circonstances que j'avoue ne pouvoir indiquer [2].

La vierge Marie tient peu de place dans la prédication de Césaire. Le plus souvent, elle est nommée à propos de l'incarnation. C'est elle qui avait été annoncée et figurée par la terre de la promesse, comme le raisin merveilleux rapporté par les envoyés de Moïse était le symbole du Christ [3]. En elle, le Christ a pris une chair véritable, toute semblable à la nôtre. Mais de même qu'il est vrai Dieu, tiré du Père sans mère, il est homme sorti d'une mère sans père. Le préambule des *Statuta Ecclesiae antiqua* et l'homélie publiée par Caspari offrent ici un rapport intéressant [4] :

1. « Post laborem uigiliarum non oportet ut uos diutius prolixior sermo fatiget ; et ideo, quicumque est spiritalis et pleniorem sermonem de diuinitate sancti Spiritus audire desiderat, die crastina maturius ad ecclesiam sitienter ac fideliter ueniat. Qui enim uenire dissimulauerit, non se esse spiritalem apertissime demonstrabit. » P. 340, 6. Ce genre d'avis est caractéristique de Césaire. Voy. *ib.*, p. 344, 1 ; *App.* 15, 8, col. 1773 ; 149, 5, col. 2036 ; 144, 3, col. 2079 ; etc.

2. Voy. cependant un développement qui a quelque analogie dans les *Morales* de Grégoire le Grand, *P. L.*, t. LXXV, col. 598. Fulgence de Ruspe oppose les *dona spiritalia* à la charité, mais dans ces *dona*, il comprend la foi, l'aumône, aussi bien que *prophetia* et *linguae* ; *P. L.*, t. LXV, col. 346 A.

3. « Sicut enim illa uua (*Num.*, XIII, 24) Christum Deum figurauit, ita et terra repromissionis, in qua natus (*nata* ?) est, sanctae Mariae uidetur imaginem praetulisse. In ipsa enim impletum est quod dictum est (*Ps.*, LXXXIV, 12) : *Veritas de terra orta est.* Quomodo autem beata Maria non fuit terra repromissionis quae per prophetam multo ante promissa est ? » *App.*, 28, 2 ; col. 1800. Le dernier trait est dans le goût de saint Augustin. — « Caro Christi quae secundum legem ex uberi terra, id est, ex carne uirginis procreata est, sicut apostolus ait (*Gal.*, IV, 4) : *Factus ex muliere, factus sub lege.* » Homélie publiée par dom Morin, *Rev. bén.*, t. XVI (1899), p. 340.

4. Ces formules rappellent celles de saint Augustin, par exemple *Enchiridion*, X (35), p. 24, 9 éd. Scheel (Tubingue, 1903) : « Christus Iesus Dei filius est et deus et homo ; deus ante omnia saecula, homo in nostro saeculo ; deus quia Dei uerbum, homo autem quia in unitatem

Statuta, § 4.	Homélie, § 5.
...ut qui erat in diuinitate Dei Patris Filius ipse fieret in homine hominis matris filius, deus uerus ex Patre et homo uerus ex matre, carnem ex matris uisceribus habens et animam humanam rationabilem, etc.	Conceptum de Spiritu sancto, natum ex Maria uirgine, hoc est sine matre de Patre deus ante saecula et homo de matre sine patre carnali in fine saeculorum.

La pureté virginale de Marie, avant et après l'enfantement, n'était plus discutée dans l'Église, surtout en Occident depuis l'intervention de saint Ambroise [1]. Césaire ajoute son autorité à celle de ses devanciers et de ses contemporains [2]. Par son affirmation, il répondait à la négation des manichéens [3]. Mais, dans le sermon 244, il va plus loin, et proclame que Marie a vécu « sans contagion ni tache du péché [4] ». L'expression employée par Césaire est de celles qui peuvent désigner le péché originel. On sait que saint Augustin n'a pas été jusqu'à en excepter la Vierge [5]. Mais, encore à la suite de saint Ambroise, il admettait son impeccabilité. Il est possible que Césaire en soit resté là, lui aussi.

Saint Joseph a encore moins de place que Marie dans les œuvres de Césaire. Dom Morin a cependant marqué une opinion rare, exprimée dans le traité sur la Trinité

personae accessit Verbo anima rationalis et caro. » — L'expression *homo mater* dans les *Statuta* est intéressante. Cf. *App.*, 109, 5 ; col. 1962 : « Iesus Christus nasci ex homine, id est ex Maria uirgine, est dignatus. »

1. Turmel, *Hist. de la théologie positive jusqu'au concile de Trente*, p. 73. -

2. « Virginalem uterum sine dispendio uirginitatis pariendus introiui. » Paroles prêtées au Christ, *App.*, 249, 4 ; col. 2207.

3. Voy. par exemple la polémique d'un sermon, dû à un autre auteur que Césaire, *App.*, 245, 4, col. 2197.

4. « Natum ex Maria uirgine, quae uirgo post partum semper fuit, et absque contagione uel macula peccati perdurauit. » *App.*, 244, 1 ; voy. plus loin, p. 45, § 9.

5. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 211, note 2.

et dans un sermon; Césaire considère Joseph comme encore vivant lors de la résurrection du Christ [1].

Le démon est devenu mauvais par une faute volontaire, il n'était pas mauvais dès l'origine. Cette assertion des *Statuta* (§ 8) peut viser le manichéisme. Césaire indique en passant la nature du péché de l'archange précipité du ciel par son orgueil [2] : il suivait l'explication introduite en Occident dès le IVe siècle [3]. Dans ses sermons contre les pratiques païennes, il adopte l'interprétation évhémériste de la mythologie, interprétation qui avait déjà de longs états de service [4]; s'il appelle démons les dieux gréco-romains, c'est par figure : mais il sait que ce sont des personnages méchants et vicieux qui vivaient au temps où les Israélites se trouvaient en Égypte. Un de ses clercs, qui a écrit le second livre de sa biographie, est moins savant. Il raconte que son chef chassa un démon que les paysans appelaient Diane [5]. C'est une des désignations populaires

1. Voy. MORIN, dans les *Mélanges de Cabrières*, p. 115. — « Si solus Pater adorandus est, quare ipsum Filium post resurrectionem sancta Maria et sanctus Ioseph cum undecim apostolis adorauerunt? » *De Trin.*, 8; MAI, p. 412. — « Sol enim et luna et undecim stellae eum adorauerunt, quando post resurrectionem sancta Maria quasi luna et beatus Ioseph velut sol, cum undecim stellis, id est beatis apostolis, incuruati et prostrati sunt ante eum... Quem (dominum) et beatum Ioseph et beatam Mariam cum undecim apostolis frequentius legimus adorasse. » *App.*, 13, 4; col. 1766. — Cette similitude est tirée de saint Ambroise, *De Ioseph*, II, 8; *P. L.*, t. XIV, col. 644 A; p. 76, 10 SCHENKL : « Qui est ille quem parentes et fratres adorauerunt super terram nisi Christus Iesus quando eum Ioseph et mater cum discipulis adorabant? » Il est à noter que l'auteur du *De Trin.* paraît connaître Ambroise par un ms. de la classe secondaire désignée par *N'* dans Schenkl : *Maria et Ioseph*, *Augiensis* CLVI (XIe s) et *Ensiedlensis* 164 (XIIe s.); *adorauerunt*, les deux précédents et *Augiensis* CCXIII (Xe s.).

2. « Ipsum archangelum superbia de caelo deposuit. » *App.* 296, 4; col. 2311.

3. TURMEL, *Hist. de l'angélologie*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* t. III (1898), p. 293.

4. *App.*, 129, 1, col. 2001; 130, 4, col. 2005.

5. « Daemonium quod rustici Dianam appellant. » *Vita*, II, XV; *P. L.*, t. LXVII, col. 1032 B. Voy. DU CANGE, v°.

des fées et des diablesses. En tout cas, le démon est le grand ennemi : Césaire le présente comme s'opposant soit à Dieu, soit au Christ, dans des passages antithétiques qui ne sont nullement des développements dualistes [1].

L'évêque d'Arles donne moins de renseignements sur les bons anges. Il paraît même plus mal informé qu'on pouvait l'être de son temps. Il distingue les anges et les archanges [2]. Nous venons de voir que le démon est un archange. C'est aussi un archange qui sonnera de la trompette au jour du jugement [3]. Dans une autre homélie, le dimanche est indiqué comme le jour de la création des anges, sans qu'on puisse savoir si elle fut antérieure ou simultanée par rapport à la création du monde : de plus, il n'est pas sûr que, même comme copiste, Césaire ait mis la main à ce passage [4]. En somme, il laissait à d'autres le soin de discuter ces questions. Ses ouailles avaient plus souvent affaire aux démons qu'aux anges.

Le même esprit pratique lui inspire une liaison étroite entre les fins dernières de l'homme et la morale. Il décrit cependant le jour du jugement. Le Christ apparaîtra dans le ciel avec les anges ; il sera précédé du signe flamboyant de la croix [5]. L'archange sonnera de la trompette. Les morts ressusciteront. Dans son enseignement dogmatique, Césaire insiste sur la réalité de la chair ressuscitée. Ici encore les *Statuta* et l'homélie publiée par Caspari présentent une analogie frappante :

1. *App.*, 17, 2, col, 1775 ; 67, 2, col. 1874 ; 69, 4, col. 1878.

2. *Ib.*, 69, 8, col. 1879.

3. « Cum ad illam archangeli tubam omni bucina clariorem totus simul coeperit mugire mundus. » *App.*, 4, 3 ; col. 1746.

4. « Ipse enim primus dies saeculi, in ipso formata sunt elementa mundi, in ipso creati sunt angeli. » *App.*, 230, 2 ; col. 2274.

5. « Cum apparuerit de caelis ille qui uisus est super terram ; cum, praecedente ipso crucis signo iam fulgido, uenerit de supernis... » *App.*, 32, 4 ; col. 1809.

Statuta, § 9.	Homélie, § 24.
...Huius quam gestamus et non alterius carnis resurrectionem.	Non in altera carne surgent, sed in ea ipsa quam habuerunt.

Ce n'est pas une chair plus ou moins immatérielle que recevront les hommes, mais ils reprendront celle-là même qu'ils ont abandonnée dans la mort. Dans la réaction contre l'immatérialisme d'Origène et de ses disciples [1], on va plus loin qu'il n'est utile. Mais Césaire ne fait que résumer les discussions de son maître Augustin. La résurrection du Christ est au surplus le gage et le modèle de celle de l'homme [2].

La source des vérités religieuses est l'Écriture, comprenant les deux Testaments. D'après les *Statuta* (§ 7), le candidat à l'épiscopat doit être interrogé pour que l'on sache s'il croit que le nouveau et l'ancien Testament, c'est-à-dire si la Loi, les Prophètes et les Apôtres ont le même auteur et dieu. Cette question visait « les très impurs manichéens qui, dans une fureur sacrilège, ont coutume de condamner l'Écriture du vieux Testament [3] ». Tantôt Dieu endurcissant le cœur de Pharaon, tantôt le massacre des Cananéens par Josué [4], tantôt Élisée faisant dévorer par deux ours les quarante deux enfants moqueurs [5], tantôt « le Dieu de la Loi qui ignore ce qui se passait à Sodome [6] »

1. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. II, p. 65, note 3.

2. « Ideo Dominus noster Iesus Christus mori uoluit et resurgere ne tu de <tua> resurrectione dubitares... Qui autem Dominum Iesum resurrexisse a mortuis confitetur, nec de sua poterit dubitare. » *App.*, 109, 5; col. 1962. Voy. plus loin, p. 45, dans le sermon 244, le § 12.

3. « De hac re (corde Pharaonis indurato) immundissimi manichaei sacrilego furore Scripturam ueteris Testamenti reprehendere solent. » *App.*, 22, 1 ; col. 1786. Cf. le n. 4, col. 1787.

4. *App.*, 34, 1 ; col. 1811.

5. « Immundissimi manichaei qui Scripturam ueteris Testamenti non solum recipere nolunt, sed etiam rabido ore blasphemare praesumunt. » *App.*, 41, 1 ; col. 1826.

6. Objection mise par Origène dans la bouche des païens et des hérétiques ; Césaire, *App.*, 5, 7, col. 1749, précise et nomme les *immundissimi Manichaei*.

provoquaient les railleries et les objections des manichéens, en cet exercice émules des païens. La difficulté d'adapter au christianisme des livres écrits dans un esprit très différent avait été surmontée depuis longtemps par l'interprétation allégorique. Césaire en usait largement ; on a pu en voir quelques exemples. Il formulait en même temps la théorie que dans l'ancien Testament tout est figure et que la lettre tue, mais l'esprit vivifie [1].

Une autre source de la vérité est contenue dans les écrits des Pères. « L'évêque d'Arles parle constamment des *sancti patres*, des *sanctorum patrum regulae*, de l'*institutio sanctorum patrum*, des *homeliae* ou *expositiones patrum* ; et, non moins souvent, des *antiqui patres : antiquorum patrum capitula*, *excerpta de libris antiquorum patrum*, *instituta antiquorum patrum*, *tituli antiquorum patrum*... Plusieurs fois... les deux épithètes se trouvent jointes ensemble : *et ideo sancti antiqui patres nostri*, *sancti et antiqui patres definierunt*, *si enim sancti et antiqui patres nostri* [2]. » On pourra vérifier l'exactitude de ces lignes de Dom Morin en parcourant les sermons de l'appendice. Qu'il s'agisse d'interprétations bibliques, de vérités dogmatiques ou de pratiques morales, Césaire aime à s'appuyer sur l'autorité des Pères.

Cette habitude trahit un des sentiments qui animent toute sa doctrine, le sentiment de la règle. L'intelligence doit respecter « l'ordre de la foi ecclésiastique », confesser la foi parfaite [3]. L'orthodoxie, *fides recta* [4], la pureté de la

1. *App.* 13, 1, col. 1765 ; 40, 1, col. 1823; 68, 1, col. 1854 ; 272, 5 à la fin, col. 2254. Cf. 28, 1, col. 1799. — L'exégèse de Césaire est très finement décrite par M. Malnory, *Césaire*, p. 172 suiv.

2. G. Morin, dans la *Revue bén.*, t. XXI (1904), p. 237.

3. « Fidei ecclesiasticae ordinem », « perfectae fidei confessionem » ; *De Trin.*, dans les *Mélanges de Cabrières*, ch. xii, lignes 63 et 60; *perfecta fides*, 264, 6, col. 2237.

4. Morin, *Rev. bén.*, t. XVIII (1901), p. 355, renvoie à *App.* 41, 3; 58, 5; 264, 2; 315, 3; Conc. d'Orange, can. viii; *De Trin.*, i, xii, etc.

foi, *fides integra* [1], la règle de la foi catholique, *fidei catholicae regula* [2], voilà à ce que doit « tenir avec fidélité et constance », *fideliter et firmiter*, quiconque veut être sauvé.

Il y a donc d'abord une orthodoxie, que très souvent désigne l'épithète de catholique. Cette épithète, qui avait à l'origine un sens très large, l'ensemble des chrétiens, prit de très bonne heure l'acception d' « universel », puis celle d' « orthodoxe ». L'homélie publiée par Caspari montre comment on fait passer le mot de l'idée d'universel à l'idée d'orthodoxe (§ 20) : « Croyez à l'Église catholique, c'est-à-dire, à l'Église universelle établie dans l'univers, où l'on adore un seul Dieu dans la trinité des personnes et l'unité de la divinité, où l'on possède un seul baptême, où l'on conserve une seule foi. » D'autres passages de Césaire ne permettent pas de douter que la glose n'ait supplanté le sens littéral. N'était-ce pas de la même manière que l'*orbis terrae*, à l'origine nom de la terre, était devenu synonyme d'*orbis terrarum* et avait désigné l'empire romain, dont on faisait par suite coïncider les frontières avec les confins de la planète [3] ? L'orthodoxie imposait le nom du monde à l'Église et ce nom devenait synonyme d'orthodoxie. L'évolution du sens était depuis longtemps terminée ; Césaire avait eu nombre de devanciers, et parmi eux son docteur préféré, saint Augustin, qui avait opposé ce caractère de l'Église orthodoxe aux Donatistes. La formule même de l'homélie se retrouve équivalemment dans des documents africains [4]. Mais on doit constater l'insistance

1. *App.* 264, 2 ; col. 2234.

2. Conc. d'Orange, préambule, éd. Maassen, p. 46, l. 20.

3. Voy. la curieuse dissertation de M. J. H. Schmalz, *Antibarbarus der lat. Sprache*, t. II (Bâle, 1888), p. 597.

4. Voy. par exemple, les expressions employées par saint Augustin, *Contra Cresconium* (vers 406), I, xxix, 34 (*P. L.*, t. XLIII, col. 464). Le point de départ est le texte connu de saint Paul, *Ephes.*, iv, 4. Ce

avec laquelle l'évêque d'Arles répète le qualificatif. Il y a un sens catholique des Écritures [1]; une religion catholique, qui s'oppose à « l'autre religion », c'est-à-dire à l'arianisme [2]; une foi catholique, qui interdit la superstition, qui impose des règles morales aux hommes comme aux femmes [3]. Le mot même devient un simple synonyme de chrétien [4].

La foi catholique est une obligation stricte pour tout homme, quel qu'il soit, « clerc ou laïque, homme ou femme, libre ou esclave » [5]. Chaque vérité doit être l'objet d'une adhésion fidèle et solide [6]. Les parrains et marraines ont la mission d'en avertir leurs filleuls [7]. En cela consiste ce « loyalisme » dont Césaire parle constamment, en répétant à satiété les mots *fidelis* et *fideliter* [8]. Quiconque reste en dehors ne sera pas sauvé [9]. Il est peu d'auteurs, jusqu'à cette époque, qui aient pesé sur ce point avec cette force, cette décision impérieuse, cette autorité absolue qui exclut d'avance toute objection et toute discussion.

A l'Église catholique s'opposent les païens et les héré-

texte est déjà mis en relation étroite avec l'unité divine subsistant dans le Père et le Fils par Hilaire de Poitiers, *De Trinitate*, XI, 1; *P. L.*, t. X, col. 399 suiv.

1. « Absit a sensu catholico ut... Vnde cum grandi cautela fidei considerandum est et timendum ne sequamur litteram occidentem. » *App.*, 272, 5; col, 2254.

2. *De Trin.*, I; voy. plus haut, p. 13, n. 1.

3. *App.*, 279, 3, col. 2272; 289, 3, col. 2292.

4. « Interrogo... te utrum possit Deus una die totum mundum catholicum facere. » Opuscule sur la grâce, l. 72; *Rev. bén.*, t. XIII (1896), p. 437.

5. Homélie publiée par Caspari, plus loin, p. 174, § 21.

6. « Hoc fideliter et firmiter credat Dilectio uestra quia numquam Deus deserit hominem. » *App.*, 22, 2; col. 1786.

7. « Admoneantur... fidem catholicam teneant. » *App.*, 168, 3; col. 2071.

8. Voy. les textes réunis par dom Morin, *Rev. bénédictine*, t. XVIII (1901), pp. 354 et 360.

9. Les textes ont été indiqués plus haut, p. 39, n. 4 suiv.

tiques. Les païens sont une fois ou deux attaqués directement. L'Ancien Testament leur est opposé; car l'antagonisme des juifs prouve que les chrétiens n'ont pu falsifier ces livres de leurs ennemis où leur propre histoire et celle du Christ sont rapportées d'avance [1].

L'énumération des hérétiques, ici et là, dans Césaire, paraît être une formule fixée, empruntée à ses modèles, notamment à saint Augustin : il mentionne les donatistes, les manichéens, les ariens, les photiniens [2]. Il est à remarquer que les ariens sont rarement nommés en dehors de ces énumérations et ne sont pas ordinairement pris à partie sous leur nom : précaution diplomatique vis-à-vis d'un prince hérétique. Les seuls hérétiques que Césaire attaque toujours directement, et comme un danger présent, sont les « très immondes manichéens » ; le substantif ne va jamais sans l'épithète. Il y avait alors, en effet, dans les pays occidentaux une recrudescence de cette vieille hérésie. A Rome, les papes les expulsaient. En Gaule, il fallait préserver les fidèles contre leur propagande [3]. Mais Césaire pensait au moins aussi souvent à l'arianisme, et quand il prodigue les expressions de foi catholique, d'Église catholique, il les oppose mentalement à ce qu'il appelle par euphémisme l'autre religion.

Nous atteignons, par un chemin qui a dû paraître un peu long, un autre caractère de l'activité théologique de Césaire : elle est essentiellement régulatrice et, si l'on osait risquer le mot, administrative. Pour réglementer les intelligences, il n'est que les formules. Les formules de foi sont des symboles ou des documents semblables à des symboles. Quels documents de ce genre peut-on rattacher au nom et à l'influence de Césaire ?

1. Voy. *Statuta*, § 15 ; homélie publiée par Caspari, § 21.
2. *App.*, 10, 3 ; col. 1759.
3. *App.*, 19, 5, col. 1780 ; cf. § 8, 4, col. 1855.

D'abord le premier article des *Statuta Ecclesiae antiqua*. Les *Statuta* sont des canons, une sorte de constitution ecclésiastique. Mis par certains copistes au compte d'un IV[e] concile de Carthage, les frères Ballerini ont démontré, dans leur édition de saint Léon, que ces statuts ne sont pas africains. M. Maassen a prouvé qu'ils représentaient la discipline d'une église méridionale de la Gaule vers le v[e] siècle, plus spécialement la discipline d'Arles. M. Malnory a complété la démonstration en les restituant à Césaire. Je tiens l'attribution pour certaine et ne crois pas utile de revenir sur la question. En tête des statuts figurent les règles concernant les ordinations épiscopales et principalement une série de questions sur la foi. Ces interrogations sont tout à fait de même portée et de même teneur que les interrogations posées aux candidats au baptême. Elles sont seulement plus nombreuses et plus détaillées. Elles sont donc essentiellement symboliques. Voici le texte.

[1] Qui episcopus ordinandus est, antea examinetur... [2] si in dogmatibus ecclesiasticis exercitatus et ante omnia si fidei documenta uerbis simplicibus asserat, id est Patrem et Filium et Spiritum sanctum unum Deum esse confirmans, totamque in Trinitate deitatem coessentialem et consubstantialem et coaeternalem et coomnipotentem praedicans ; [3] si singulam quamque in Trinitate personam plenum Deum et totas tres personas unum Deum ; [4] si incarnationem diuinam non in Patre neque in Spiritu sancto factam, sed in Filio tantum credat, ut qui erat in diuinitate Dei Patris Filius ipse fieret in homine hominis matris filius, Deus uerus ex Patre et homo uerus ex matre carnem ex matris uisceribus habens et animam humanam rationabilem, simul in eo ambae naturae, id est homo et deus, una persona, unus Filius, unus Christus, unus Dominus, [5] creator omnium quae sunt, et auctor et Dominus et rector cum Patre et Spiritu sancto omnium creaturarum ; [6] qui passus est uera carnis passione, mortuus uera corporis sui morte, resurrexit uera carnis suae resurrectione et uera animae resumptione in qua ueniet iudicare uiuos et mortuos. [7] Quaerendum est etiam ab eo si noui et ueteris Testamenti, id est legis et prophetarum et apostolorum, unum eumdemque credat auctorem et Deum ; [8] si diabolus non per condicionem, sed per arbitrium factus sit malus. [9] Quaerendum etiam ab eo si credat huius quam gestamus et non alterius carnis resurrectionem ; [10] si credat iudicium

futurum et recepturos singulos pro his quae in hac carne gesserunt uel poenas uel gloriam ; [11] si nuptias non improbet, si secunda matrimonia non damnet, [12] si carnium perceptionem non culpet ; [13] si paenitentibus reconciliatis communicet ; [14] si in baptismo omnia peccata, id est tam illud originale contractum quam illa quae uoluntarie admissa sunt, dimittantur ; [15] si extra Ecclesiam catholicam nullus saluetur.

(*Statuta Ecclesiae antiqua*, ed. Ballerini, dans Migne, *P. L.*, t. LVI, col. 879-880.)

Pour la commodité des références, j'ai inséré dans ce texte et les suivants une numérotation de paragraphes. On notera surtout dans ce symbole, à côté des affirmations trinitaires et de la précision de la doctrine de l'Incarnation, l'attribution de la création au Fils (§ 5) ; la mention de Marie, mais non du Saint-Esprit (§ 4), dans l'opération de l'Incarnation ; les mots *passus* et *mortuus*, avec l'omission de *crucifixus* : sur ces points, le questionnaire est en désaccord avec le vieux symbole apostolique : *qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria uirgine, sub Pontio Pilato crucifixus et sepultus* (*passus* et *mortuus* sont omis). Pas de mention de la descente aux enfers, ni de l'ascension, ni du Saint-Esprit, ni de la communion des saints : cette dernière omission n'est pas faite pour étonner [1]. En revanche, la réalité de la chair et la dualité de natures dans le Christ sont soigneusement exposées [2] ;

1. Voy. G. Morin, *Sanctorum communionem*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. VIII (1904), p. 209.

2. Il est intéressant de rapprocher du § 6 le passage suivant d'un contemporain de Césaire, écrit probablement vers le même temps : « Firmissime et nullatenus dubites Verbum carnem factum eamdem humanam carnem semper ueram habere qua de uirgine Verbum Deus natus est, qua crucifixus et mortuus est, qua resurrexit et in caelum ascendit et in dextera Dei sedit, qua etiam uenturus est iudicare uiuos et mortuos. » Fulgence, *De Fide ad Petrum*, xx, 63 (*reg.* xvii) ; *P. L.*, t. XL, col. 773. L'expression employée dans l'homélie publiée par Caspari, § 7 (plus loin), est encore plus voisine de la formule de Fulgence. — Comparez aussi le § 4, *carnem... et animam ...rationabilem* avec une autre « règle » du même ouvrage de Fulgence, xiv, 57 (*reg.* xi), *ibid.*, col. 771.

l'inspiration des deux Testaments est rattachée à Dieu, comme à leur auteur ; la nature primitivement bonne du démon est opposée à sa faute. Nous avons vu que ces précautions visaient, les unes, les eutychiens, les autres, les manichéens. Les paragraphes 11 et suivants paraissent s'attaquer à une secte rigoriste, qui condamnait les secondes noces, et même tout mariage, qui prescrivait des abstinences spéciales, refusait d'admettre les pénitents à la communion, et probablement soumettait à la pénitence, en vue de l'expiation des péchés actuels, les adultes qui recevaient le baptême. Il est bien possible que les manichéens aient à prendre quelque chose pour eux dans cette énumération. On pourrait songer aussi à des survivants du mouvement priscillianiste. Noter enfin la question finale et la liaison établie entre l'Église et le salut.

La nature du document semble se dégager clairement de ces observations. Ce n'est pas un symbole à proprement parler, c'est-à-dire une somme portative de dogmes ecclésiastiques. C'est plutôt une caution que l'Église prend vis-à-vis de ceux qui aspirent à la gouverner. A Rome, l'évêque devra bientôt, s'il ne le fait déjà, déposer des pièces où il consignera ses croyances et ses obligations, et ces pièces s'appellent *Cautio episcopi* dans le *Liber diurnus*. Les interrogations des *Statuta* ont le même but.

Le sermon 244 de l'appendice augustinien est, au contraire, un abrégé de la religion. Il comprend deux parties, dogmatique et morale. Je reproduis ci-dessous la partie dogmatique, n. 1 des Bénédictins, divisée en paragraphes, avec un titre et deux corrections tirées par M. Burn du ms. de Saint-Gall 150, du IXe siècle.

Césaire, *App.*, 244.

Incipit de fide catholica excarpsum.

1. Rogo et admoneo uos, fratres carissimi, ut quicumque uult saluus esse, fidem rectam et catholicam firmiter teneat inuiolatamque

conservet. [2] Ita ergo oportet unicuique obseruare ut credat Patrem, credat Filium, credat Spiritum sanctum. [3] Deus Pater, Deus Filius, Deus et Spiritus sanctus ; sed tamen non tres dii, sed unus Deus. [4] Qualis Pater, talis Filius, talis et Spiritus sanctus. [5] Attamen credat unusquisque fidelis quod Filius aequalis est Patri secundum diuinitatem, et minor est Patre secundum humanitatem carnis quam de nostro assumpsit ; [6] Spiritus uero sanctus ab utroque procedens. [7] Credite ergo, carissimi, in Deum Patrem omnipotentem ; [8] credite et in Iesum Christum Filium eius unicum Dominum nostrum. [9] Credite eum conceptum esse de Spiritu sancto et natum ex Maria uirgine, quae uirgo ante partum et uirgo post partum sem per fuit, et absque con tagione uel macula peccati perdurauit. [10] Credite eum pro nostri peccatis passum sub Pontio Pilato, credite crucifixum, credite mortuum et sepultum. [11] Credite eum ad inferna descendisse, diabolum obligasse et animas sanctorum quae sub custodia detinebantur liberasse secumque ad caelestem patriam perduxisse. [12] Credite eum tertia die a mortuis resurrexisse et nobis exemplum resurrectionis ostendisse. [13] Credite eum in caelis cum carne quam de nostro assumpsit ascendisse. [14] Credite quod in dextera sedet Patris. [15] Credite quod uenturus sit iudicare uiuos et mortuos. [16] Credite in Spiritum sanctum, credite sanctam ecclesiam catholicam, credite communionem sanctorum, credite resurrectionem carnis, credite remissionem peccatorum, credite et uitam aeternam.

Ce sermon débute par des formules semblables à celles du symbole qui porte le nom d'Athanase. Il insiste autant sur la Trinité que le questionnaire des statuts insiste sur l'incarnation et les points débattus avec les manichéens. Il répond donc à d'autres dangers, probablement à l'arianisme. L'accent est au contraire moins marqué sur la composition du Christ. D'autre part, il est beaucoup plus complètement un symbole. Le Saint-Esprit et sa procession y figurent en bonne place. La formule *conceptus de Spiritu sancto et natus de Maria uirgine* se retrouve dans des homélies que l'on attribue à Fauste de Riez. Les mots *passus*, *crucifixus*, *mortuus*, *sepultus* sont conformes à la teneur récente du symbole apostolique. Nous avons déjà remarqué la place accordée à la descente aux enfers. Au § 14, on lit : *In dextera sedet Patris* : Césaire ne connaît pas ou ne juge pas utile l'addition *Dei... omnipotentis*.

En revanche, il ajoute la communion des saints. Un désordre, que personne n'a expliqué de manière satisfaisante s'est produit dans la fin de la formule : la résurrection de la chair est placée avant la rémission des péchés. On pourrait se demander peut-être si l'insertion de la communion des saints n'est pas la cause indirecte de cette interversion.

Les caractères généraux du sermon 244 et de ses formules dogmatiques ont été très bien exprimés par M. Kattenbusch [1] ; la brièveté et la précision du style, l'énergie pressante (*Credite... credite... credite*) [2], l'autorité du ton, l'affirmation de la nécessité de la foi pour le salut, l'union de la foi et des œuvres. Tout cela est conforme à ce que nous savons de Césaire.

Mais la question se complique par la découverte d'autres textes. Caspari, un des savants qui ont le plus contribué à éclaircir l'histoire des symboles, a publié, d'après deux mss. de Paris, une homélie qui comporte deux parties, comme le sermon 244, mais dont la première est assez notablement différente [3]. On va pouvoir en juger. D'autre part, M. Burn a retrouvé, avec des variantes assez grandes, dans trois mss., la partie dogmatique de l'homélie publiée par Caspari. Je joins en note les variantes de ce second texte par rapport à celui de Caspari [4]. Dans ce qui suit, j'appelle *A* le sermon 244 ; *B*, la recension découverte par Burn ; *C*, la recension de Caspari.

1. *Das apostolische Symbol*, t. I (1894), p. 283 suiv.
2. Même répétition, troisième sermon du *Reginensis*, éd. Engelbrecht, p. 346, 11.
3. *Kirchenhistorische Anecdota*, t. I (Christiana, 1883), p. 283 suiv.
4. Les mss. utilisés par M. Burn sont : *O*, ms. Junius 25, de la Bodléienne d'Oxford, IX[e] s., provient de Murbach ; *W*, Wolfenbüttel 91, IX[e] s., provient de Wissembourg; *M*, Munich 14508, X[e] s., provient de Saint-Emmeram de Ratisbonne. Le texte a été publié dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XIX (juillet 1898). p. 180 suiv.
[1-2] Début : *Auscultate expositionem de fide catholica quam si*

[1] Rogo uos et ammoneo, fr. kar., quicumque uult saluus esse, fidem rectam catholicam firmiter teneat inuiolatamque conseruet. [2] Quam si quis digne non habuerit, regnum Dei non possidebit. [3] Credite in Deum, Patrem omnipotentem, inuisibilem, uisibilium et inuisibilium omnium rerum conditorem, hoc est, qui omnia creauit simul uerbo potentiae suae. [4] Credite et in Iesum Christum, filium eius unicum, dominum nostrum, [5] conceptum de Spiritu sancto, natum ex Maria uirgine, hoc est sine matre de Patre deus ante saecula et homo de matre sine patre carnali in fine saeculorum, [6] crucifixum sub Pontio Pilato praeside et sepultum, [7] tertia die resurgentem ex mortuis, hoc est in uera sua carne quam accepit ex Maria semper uirgine. [8] Per ueram resurrectionem resurrexit, postquam diabulum ligauit et animas sanctorum de inferno liberauit. [9] Victor ascendit ad caelos, sedit in dexteram Dei Patris. [10] Inde credite uenturum iudicare uiuos ac mortuos, hoc est sanctos et peccatores, aut mortuos de sepulcris et uiuos quos dies iudicii inueniet uiuentes. [11] Credite et in Spiritum sanctum Deum omnipotentem, unam habentem substantiam cum Patre et Filio. [12] Sed tamen intimare debemus quod Pater deus est et Filius deus est et Spiritus sanctus deus est, et non sunt tres dii, sed unus est Deus, sicut ignis et calor et flamma una res est. [13] Ecce uidemus cereum accensum in quo aspicimus tria inseparabilia esse, ignem, lucem et motum. [14] Ignis persona intellegi poterit Patris, sicut scriptum est : *Deus noster ignis consumens est* (*Hebr.*, XII, 29). Lucem Filius est, sicut ipse ait in euangelio (Jn. VIII, 12) : *Ego sum lux mundi huius*. Motum uero Spiritum sanctum qui corda prophetarum ad uaticinium mouebat. [15]... (*Suit un développement*)... [16] Ita ergo, Patrem et Filium et Spiritum sanctum unum Deum esse confitemur, non tres deos, sed unum, ut dixi, unius, inquam, omnipotentiae, unius diuinitatis, unius potestatis. [17] Et tamen Pater non est Filius, et Filius

quis digne non habuerit, etc. — [3] *omnium rerum* om. — *qui : quia* OW. — [5] *sine matre in caelo sine patre carnali in terra, crucifixum*, etc. — [9] *Victor sedit* (*ascendit ad caelos* om.). — [10] Après *uiuentes*, devant le § 11, la recension *B* ajoute : *Et tunc, in illo die, timebunt eum qui non amabant, quando ueniet cum carne sua et parebunt in eo signa clauorum et plaga lanceae* ; *et qui iniuste iudicatus est ab hominibus per iustitiam iudicabit omnes. Qua fronte uidebunt eum in illo die qui uicem passionis suae non habuerunt aut in martyrio aut in dura paenitentia aut in ieiunio aut in uigilia et in omnibus laboribus ?* Cette addition avec l'expression *qua fronte* et l'énumération finale est sûrement de Césaire, bien qu'il ait pu tirer la première phrase d'un styliste plus expert. — [13-18] Tout ce développement ne se trouve pas dans *B*. A la place : *Pater non est genitus, Filius a Patre genitus est, Spiritus nec genitus nec ingenitus, sed ex Patre et Filio procedit*. Cette phrase me paraît un résumé synthétique,

non est Pater, nec Spiritus sanctus aut Pater aut Filius, sed Patris et Filii et Spiritus sancti una aeternitas, una substantia, una potestas inseparabilis. [17] Ecce duo uocabula dixi, ignem et lumen... (*La comparaison est longuement développée*)... [19] Pater non senior de Filio secundum diuinitatem, nec Filius iunior est de Patre, sed una aetas, una substantia, una uirtus, una maiestas, una diuinitas, una potentia Patris et Filii et Spiritus sancti. [20] Credite ecclesiam catholicam, hoc est uniuersalem in uniuerso mundo, ubi unus Deus in trinitate personarum et in unitate diuinitatis colitur, unum baptisma habetur, una fides seruatur ; [21] et qui non est in unitate Ecclesiae, aut clericus aut laicus, aut masculus aut femina, aut ingenuus aut seruus, partem in regno Dei non habebit. [22] Credite remissionem peccatorum aut per baptismum, si obseruatis legem eius, hoc est abrenuntiationem diaboli et angelis eius et pompis saeculi, aut per paenitentiam ueram, id est commissa deflere et paenitenda non committere, aut per martyrium ubi sanguis pro baptismo computatur. [23] Credite communem omnium corporum resurrectionem post mortem... [24] Non in altera carne surgent, sed in ea ipsa quam habuerunt. [25] Sed tamen resurgent homines iuuenes quasi xxx annorum, licet senes aut infantes transierint, et pulchriora corpora et tenuiora habebunt : [26] ut peccatores aeternas sustineant poenas, et iusti et sancti praemia caelestia in iisdem corporibus possideant.

Les expressions employées dans cette homélie sont de celles que l'on trouve souvent dans Césaire : *Sed tamen intimare debemus* suffirait comme signature. Il y a un écart entre *C* et *A* (le sermon 144). Voici les principales différences : l'addition *omnipotentem* à *Patrem*, comme dans le symbole apostolique ; l'addition *inuisibilem*, conforme à la rédaction la plus récente de ce même symbole ; l'addition *uisibilium et inuisibilium*, qui me paraît tirée du type nicéen de symbole, quoique l'influence de saint Augus-

à la manière de Césaire, de la doctrine exposée par Fauste de Riez, *De Spiritu sancto*, I, ix, p. 115-116 Engelbrecht, doctrine reproduite littéralement par Césaire dans un sermon du *Reginensis* dans le Fauste d'Engelbrecht, p. 344, 17. — [19] *senior Filio... iunior Patre... una potentia est* B. — [20] *uniuerso* (*in* om.). — *unus Deus colitur* (*in... diuinitatis* om.). — [22] *si obseruas* O, *si obseruauerit* W M. — *diabolo* W [1] O. — [25] *triginta annis* O. — *ex hoc saeculo transierint* O. — *pulchriora et* W M, *et* om. O. — *iusti uero* (*et* om.) O.

tin soit possible [1] ; l'omission de *passum* et de *mortuum*, comme dans le vieux symbole apostolique ; l'addition de *uictor* à la mention de l'ascension, comme dans une formule du *Missale gallicanum* ; l'addition de *Dei* à *in dexteram Patris* ; l'omission de la communion des saints [2]. Enfin, le tout est moins digéré, ne présente pas la belle symétrie et la sobriété du sermon 244. Il y a des développements exagérés. On dirait un premier essai, plus hâtif; le discours parlé, avec ses digressions et son laisser-aller, avant la rédaction précise et serrée.

Le § 10 réunit deux explications que Césaire trouvait opposées l'une à l'autre dans saint Augustin [3]. Le § 19 offre un autre point de contact avec le même Père [4].

Cette pièce présente deux coïncidences inexpliquées avec un symbole conservé dans l'antiphonaire irlandais de Bangor (VIIe siècle) : *Deum Patrem omnipotentem, inuisibilem, omnium creaturarum uisibilium et inuisibilium conditorem...* ; *Spiritum sanctum, deum omnipotentem, unam habentem substantiam cum Patre et Filio.* Je crois

1. Voy Aug., *Serm.* CCXII, 1 ; *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1058 : « Vt credatis in Deum Patrem omnipotentem, inuisibilem, immortalem, regem saeculorum, uisibilium et inuisibilium creatorem ». Ces expressions remontent en dernière analyse à *I Tim.*, I, 17 et VI, 15-16. Mais si Césaire les emprunte à Augustin, il est singulier qu'il choisisse seulement celles qui figurent dans le symbole de Nicée.

2. M. Kattenbusch a très bien vu que l'emploi de *resurgentem* a été déterminé par la structure générale de la phrase. On a voulu éviter *resurrectum*.

3. « In regula fidei confitemur uenturum Dominum iudicaturum uiuos et mortuos : ut non hic intellegamus uiuos iustos, mortuos autem iniustos, quamuis iudicandi sint iusti et iniusti ; sed uiuos quos nondum exiisse, mortuos autem quos iam exiisse de corporibus aduentus eius inueniet. » Aug., *Epist.*, CXCIII, IV, 11 (*Mercatori*) ; *P. L.*, t. XXXIII, col. 873.

4. « Satis apparet Patris et Filii et Spiritus sancti unam esse uirtutem, unam esse substantiam, unam deitatem, unam maiestatem, unam gloriam. » Aug., *Contra Maximinum*, II, XXIV, 14 ; *P. L.*, t. XLII, col. 814.

que c'est un exemple de l'influence ancienne des livres gallicans sur les livres celtiques. Le passé *sedit* se retrouve en revanche dans des formules gallicanes et, deux fois, dans le *De fide ad Petrum* du contemporain Fulgence [1]. Des retouches ici et là ne sont pas impossibles : *senior de Filio, iunior de Patre* sont probablement des altérations de ce genre.

Mais, dans l'ensemble, le document procède de Césaire. Il ne faut pas oublier que sa seconde partie est une reproduction textuelle du morceau correspondant de *A*. Si la partie dogmatique est assez différente, elle présente, par contre, des rapports fréquents avec les *Statuta Ecclesiae antiqua*.

M. Kattenbusch a imaginé que *B* est la forme la plus ancienne ; sortie de Lérins, elle peut être l'œuvre d'Honorat. Césaire s'en est servi pour écrire *A*. Enfin, un troisième personnage, en combinant *A* et *B*, a fabriqué *C*. Malheureusement *B* est, à n'en pas douter, une œuvre de Césaire. De ces trois pièces, c'est celle dont on peut le moins contester l'origine.

M. Burn croit que *B* et *C* sont plus anciens que *A*. Le symbole qu'ils développent est plus rapproché de l'ancienne rédaction du *Credo*. Cette opinion est, à mon avis, confirmée par la parenté de l'homélie *C* (*B*) avec les *Statuta*. M. Burn suppose que l'un des symboles était celui de Châlon, patrie de Césaire ; l'autre, celui d'Arles, sa ville épiscopale. Hypothèse ingénieuse et invérifiable.

Mais ces documents sont-ils le commentaire et le développement exclusifs de tel symbole donné ? Il me semble qu'on peut mieux expliquer l'état des textes si l'on retourne la proposition. Ces homélies n'ont pas un symbole fixe pour point de départ, mais elles tendent vers la rédaction d'un symbole. Elles sont les essais successifs d'un chef

1. *De Fide*, II, 11 ; XI, 17 ; *P. L.*, t. XL, col. 757 et 773.

d'Église qui cherche, dans un esprit pratique, à fournir aux fidèles un abrégé du christianisme moins sommaire que l'ancien symbole, plus compréhensif et moins spécialisé que les formules conciliaires.

Qu'on se rappelle ce qu'est le sermon 244, notre document *A*. C'est une sorte de memento, une synthèse portative du christianisme, de sa morale comme de son dogme. Il ne fallait pas un effort très grand ni pour que les illettrés l'apprissent par cœur ni pour que les autres le copiassent. Ce résumé est très complet. Il est à la fois clair et énergique. Bien loin de paraître le développement d'un texte antérieur, il attend plutôt le commentaire et les explications. Il est le programme parfaitement proportionné d'un cours complet de religion ou d'une instruction un peu longue. La première partie est très habilement rédigée. Le thème fondamental est la nécessité de la foi; sur ce thème, se détachent les vérités diverses qu'il faut croire. La partie dogmatique reçoit de cette conception une unité harmonieuse qui manquait à *C* et à *B*.

Si l'on trouve juste cette appréciation, on ne pourra se dispenser de voir dans *C* et dans *B* les ébauches successives par lesquelles passe l'œuvre de Césaire avant de s'achever dans *A*. Les trois documents s'emparent des formules symboliques préexistantes, non pour les expliquer, mais pour se les incorporer et pour les compléter. Ce ne seraient pas des œuvres de Césaire si l'on n'y trouvait des traces d'emprunt. Mais il est risqué de vouloir en dégager une formule unique pour chacune d'elles, une formule définie et délimitée. Césaire parle la langue des symboles plutôt qu'il ne transcrit des symboles. Nous n'avons aucun moyen de séparer et de distinguer ce que sa mémoire et le travail de sa réflexion unissaient et fondaient en un précis nouveau. Tout ce que l'on peut tenter en ce sens, c'est de démêler les traces d'un symbole bien connu, le symbole apostolique, sans exclure ni les additions person-

nelles de l'évêque, ni les remaniements, ni les emprunts faits à d'autres formules. Aujourd'hui, dans beaucoup de diocèses français, les curés sont obligés, par les statuts, de lire en deux ou trois fois un *Précis de la doctrine chrétienne*. Ce *Précis* n'est pas un symbole, mais il emprunte aux symboles. Il comprend la morale aussi bien que le dogme. Il me semble que Césaire a essayé de donner aux églises de Gaule un précis de ce genre, facile à apprendre, court à lire, d'une ordonnance adaptée aux commentaires.

Les trois pièces ne sont pas semblables. De l'une à l'autre le plan se modifie. *C*, la première en date sans doute, est une sorte de monstre, avec son développement intempestif et disproportionné sur la Trinité. *B* est amputé de la partie morale. M. Burn a découvert dans un ms. de Rouen le type inverse, constitué par la phrase initiale et la partie morale sans développement dogmatique [1]. Ce sont des essais conservés ensuite pour la commodité des prédicateurs. Car Césaire tient à les approvisionner de sermons variés. Nous avons des doublets pour un certain nombre de ses homélies, et ces doublets sont certainement son œuvre. Il voulait rendre inexcusable la paresse des évêques qui ne prêchaient pas. Mais nos trois documents ont des différences dues à une autre cause. Entre eux, on sent que le temps a dû passer. Les soucis ont changé de nature. La teneur du vieux symbole apostolique a été modifiée. L'écrivain et l'administrateur ont enrichi leur expérience et affermi leur méthode. Les trois textes sont les étapes successives de Césaire à la recherche d'un symbole [2].

1. Burn, *An introduction to the Creeds and to Te Deum;* Londres, 1899; p. 244 : ms. de Rouen *A* 214.

2. Un autre essai, peut-être plus ancien que les précédents, me paraît être la *Veteris cuiusdam theologi homilia sacra*, publiée « ex cod. MS. perueteri Frid. Lindenbrogii nostri » par G. Elmenhorst, dans *Gennadii Massiliensis presbyteri Liber de ecclesiasticis dogmatibus* (Anno Messiae regis aeterni MDCXIV; 250 pp. in-4°; Bibl. nat., Inv. C 1812), p. 45-55. Elle débute par un rappel et une répétition des

Y eut-il une dernière étape qui serait le symbole mis sous le nom d'Athanase ? Les recherches de dom Morin le donnent à penser [1]. Il a relevé dans ce texte les expressions qui se retrouvent dans Césaire. Elles sont en grand nombre, et chacune d'elles est documentée par plusieurs références. Le vocabulaire de l'évêque d'Arles est très borné; il a des locutions et des mots qu'il répète à satiété. Il faut peu de temps pour reconnaître à première vue une composition où il a mis la main. Or, le *Quicumque* est un tissu de ces locutions [2]. Si c'était une homélie de

interrogations baptismales. A cela se réduit la partie dogmatique. Là-dessus se greffe tout le reste du sermon, invitation à conformer la vie du chrétien à la foi qu'il professe. On y retrouve les thèmes ordinaires de l'évêque d'Arles : fuite des vices, fréquentation de l'église, renoncement aux pratiques païennes et à la sorcellerie, exercice des œuvres de miséricorde, paiement de la dîme et des aumônes, sollicitude des parrains pour leurs filleuls, nécessité de la pénitence pour les chrétiens coupables de *crimina*, certitude du pardon accordé au pénitent. Le style porte la marque de Césaire comme le fond : *Deo auxiliante*, *ammonet terribiliter*, *rogamus et obsecramus*, *nullus se circumueniat*, *de Dei misericordia*, *sententiam desiderabilem*, etc. Dom Morin attribue donc à bon droit l'homélie à Césaire. Mais les premières pages surtout trahissent des emprunts. Le mot *credulitas*, caractéristique de certains auteurs, Cassien, Fauste, pour désigner le symbole et la foi, ne me semble pas fréquent dans Césaire.

1. *Rev. bén.*, t. XVIII (1901), p. 347 suiv.

2. « Quicumque uult saluus esse, ante omnia ...teneat catholicam fidem; quam nisi quisque integram inuiolatamque seruauerit absque dubio in aeternum peribit. Fides... catholica... unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate... separantes... Patris et Filii et Spiritus sancti una est diuinitas coaeterna maiestas... quia sicut... ita... singillatim unamquamque personam et Deum et Dominum confiteri... catholica religione prohibemur... in hac Trinitate nihil maius aut minus, sed totae tres personae... coaequales, ita ut per omnia, sicut iam supra dictum est, et unitas in Trinitate et trinitas in unitate... quicumque uult saluus esse,... sentiat... fideliter credat... fides recta... pariter et... ex substantia Patris... humana carne... secundum diuinitatem, minor Patri secundum humanitatem. Qui licet... non... tamen... unus omnino... Nam sicut... ita... pro salute nostra, descendit ad inferna... omnes homines resurgere habent... reddituri... rationem... Haec est fides catholica quam nisi quisque fideliter firmiter crediderit, saluus esse non poterit. »

l'appendice, nous n'hésiterions pas à l'attribuer à Césaire. De plus, les formules dogmatiques qui ont été fixées pour les siècles dans le symbole d'Athanase se retrouvent dans les homélies de Césaire. Plus d'un lecteur a pu déjà les reconnaître dans nos citations, dans le traité de la Trinité, dans des sermons de l'appendice, dans le sermon 244, dans l'homélie publiée par Caspari et par M. Burn [1]. Même insistance autoritaire, même relief donné à la nécessité de la foi, même attention à définir la nature et les rapports des personnes divines, la composition du Christ, la propriété de la chair des hommes ressuscités, la certitude de la rétribution finale [2]. Ces ressemblances n'auraient pas grande valeur si elles se rencontraient séparément; réunies, elles valent une signature. Ajoutez à ces données internes

1. Voici quelques rapprochements : *Athan.*, 3 : *De trin.*, VII ; *App.* 69, 79, etc. ; homélie publiée par ELMENHORST. — 6 : ENGELBRECHT, p. 257, 7 ; — 7 : A 4 ; — 15-16 : A 3, *C* 12 ; *App.* 5, 5 ; ENG., p. 346, 25 ; — 19 : *Statuta*, 3 ; *De Tr.*, VII et XII ; — 22 : *A* 6, *B* 13 ; ENG., p. 345, 8 ; — 24 *coaequales* : ENG., p. 340, 27 ; — 29 : *C* 5 ; — 29 *ex substantia Patris* : *De Trin.*, XII ; — 30 : *St.* 4 ; — 31 : *A* 5, *C* 19, *De Tr.* VIII et IX ; — 33 : *A* 5 ; — 35 : *St.* 4 ; — 38 *cum corporibus* SVIS : *C* 24, *St.* 9 ; — 40 : *St.* 15. = Dom MORIN, *Rev. bén.*, t. XVIII (1901), p. 339, note dans le *Quicumque* « l'absence de tout trait véritablement caractéristique d'une erreur particulière quelconque ». Ce n'est vrai que d'une manière générale : mais le développement accordé à la Trinité et à l'Incarnation, à la procession du Saint-Esprit et au composé de la personne du Christ, des expressions comme *et Deum et Dominum* (v. 19), *cum corporibus suis* (38), sont les indices de préoccupations spéciales. Sans doute, nous ne les découvrons guère que par l'étude comparée avec les *Statuta* et les autres documents. Peu à peu, le formulaire s'est dépouillé de ce qu'il avait d'occasionnel et d'actualité passagère, pour retenir l'essentiel et le permanent. Malgré ce travail de généralisation et d'abstraction, il est resté assez de souvenirs des controverses sous la majesté indifférente des théorèmes. L'appréciation de dom Morin n'est donc pas pour ébranler nos hypothèses.

2. M. BURN, *An introduction*, p. 144, croit que le symbole d'Athanase qui affirme si clairement la responsabilité humaine (*de factis propriis*, v. 38), proteste contre le fatalisme astrologique des Priscillianistes. Césaire attaque ce genre de fatalisme, en songeant aux manichéens, *App.*, 253, 2, col. 2213.

la présence du *Quicumque* parmi les œuvres de Césaire dans plusieurs recueils de provenance arlésienne [1].

M. Arnold et d'autres ne peuvent supporter l'idée que Césaire aurait mis le nom d'Athanase sur cette pièce [2] : c'est un faux ! Le titre paraît bien, en effet, avoir été dès l'origine : *Fides catholica sancti Athanasii episcopi*. Césaire la cite sous le nom de l'évêque d'Alexandrie [3]. Mais « Césaire avait pour habitude de mettre en tête de ses compilations le nom du Père, de l'écrivain ecclésiastique, dont les ouvrages authentiques ou supposés lui avaient fourni, ne fût-ce que quelques lignes, une sentence, quelques mots même [4]. » Dom Morin en donne des exemples pour Athanase et pour saint Augustin [5]. L'objection témoigne d'une certaine ignorance des idées antiques sur la propriété littéraire. Les anciens avaient le respect de la tradition. L'abréviateur mettait sur son *Epitome* le nom de l'auteur original plutôt que le sien. Les scrupules ont changé de nature. Émile Zola s'interdit d'inscrire les noms de Goyau, Pératé, Fabre sur la couverture de *Rome*.

Le symbole athanasien répond à ce que l'on attend de l'évêque d'Arles. Dom Morin l'a très bien dépeint. « Le *Quicumque* est une sorte de catéchisme élémentaire, destiné à mettre à la portée des esprits, même les moins cultivés, les formules dogmatiques élaborées à la suite des grandes hérésies des IVe et Ve siècles touchant la Trinité et l'Incarnation : le tout avec un certain accent pratique qui ne s'accuse pas au même degré dans la plupart des anciennes professions de foi. » A ce but concourent « la

1. Munich 6298, VIIe-VIIIe s. ; 6344, IXe s. ; etc. Voy. MORIN, *l. c.*, p. 361.
2. ARNOLD, *Caesarius*, p. 313.
3. Dans une homélie attribuée à Césaire par le ms. de Munich 5513 ; G. MORIN, *Scuola cattolica* (15 juillet 1891), V, n° 8, p. 677.
4. MORIN, *Rev. bén.*, XVIII (1901), p. 362.
5. Pour Athanase, *ib.* ; pour Augustin, dans les *Mélanges de Cabrières*, pp. 116-117.

précision, la clarté, le fini de la terminologie dogmatique, qui supposent un travail déjà long des théologiens [1]. »

La question me paraît résolue. Si les documents, désignés par les lettres *C*, *B*, *A*, représentent des états successifs d'une composition de Césaire, on sera bien tenté de placer l'*Athanasianum* à la fin de la série.

Alors même que ces conclusions devraient être abandonnées, des textes incontestés montrent un des caractères propres de l'activité théologique de Césaire, la tendance à fixer les vérités chrétiennes en formules courtes et précises, effet d'une inspiration essentiellement pratique. Le trait est d'autant plus remarquable qu'il nous est apparu dans la partie la plus spéculative de son œuvre. Quand Césaire scrute la Trinité et la personne de l'Homme-Dieu, il pense toujours à l'homme mortel et pécheur, à ces commerçants, à ces soldats, à ces *idiotae* sans culture, qui forment la masse de ses auditoires, et à côté desquels se montrent seulement de rares *scholastici*. Ce trait prendra un relief croissant à mesure que nous descendrons des sphères de la métaphysique théologique aux régions de la psychologie et de la morale.

1. *Rev. bén.*, XVIII (1901), p. 339. — Il n'y a pas de morale dans le *Quicumque*. Mais la partie parénétique du sermon 244 ne paraît pas avoir traversé les secousses de la partie dogmatique. Il n'était pas utile de la répéter encore une fois. Pour les prédicateurs qui la désiraient, Césaire tenait dans ses coffres une rédaction séparée de ce morceau, sans parler des ébauches *C* et *A*, précieusement conservées. On ne le prenait jamais sans vert.

II

LE PÉCHÉ ORIGINEL ET LA GRACE

L'OPUSCULE SUR LA GRACE. — LE SERMON SUR L'ENDURCISSEMENT DU PHARAON. — LA DOCTRINE ÉPARSE DANS LES SERMONS. — LA LETTRE D'ANASTASE II. — LE CONCILE DE VALENCE. — LE CONCILE D'ORANGE.

A la fin de sa vie, saint Augustin était arrivé à construire sur l'homme, le péché et la grâce un système cohérent. Les diverses pièces en étaient pour ainsi dire sorties l'une de l'autre sous l'effort de la contradiction et de la polémique.

Adam avait péché et cette faute avait passé à toute sa descendance. Tous les hommes formaient donc une masse de péché, coupable avant d'avoir agi et pensé. Cette masse ne devait pas avoir d'autre juste sort que la damnation. Mais la miséricorde divine est intervenue. Elle sauve une partie de l'humanité. Le reste s'écoule là où vont le péché et la mort. Les hommes sauvés n'ont pas mérité leur sort. Ils sont sauvés par la grâce, don gratuit. La grâce est accordée à la foi, grâce elle-même et don gratuit. Généralement, la foi est produite par des secours extérieurs, surtout par la prédication. Mais ces secours sont aussi des grâces et des dons gratuits. En un aucun moment de l'opération du salut ne se place pour

l'homme déchu l'occasion d'un mérite indépendant. De soi-même, il ne peut qu'aller au mal : car il est pécheur et damné, son infidélité engendre péché et damnation. Il a certainement une libre volonté, capable de choisir. Mais elle est viciée dans son principe et ne peut, seule, que choisir le mal. L'action de Dieu la libère : alors elle peut vouloir le bien. Ainsi depuis les origines les plus obscures de la conversion jusqu'aux œuvres pies du fidèle, rien n'est un mérite de l'homme, tout est œuvre de pure miséricorde divine. Quand Dieu, au jour de la rétribution, couronne les mérites des élus, il couronne ses propres dons, suivant la formule du missel parisien [1]. Les damnés sont prédestinés à la damnation en vertu du péché d'Adam, comme les élus le sont au salut par un décret spécial de Dieu. Il n'est donc pas vrai que tous soient appelés au salut : s'il est écrit que Dieu veut le salut de tous les hommes, ce ne peut être en un sens absolu et général. Comment se fait l'élection des uns et l'omission des autres, ne le demandez pas : *O altitudo!*

On sait par quels progrès cette doctrine hautaine s'est imposée peu à peu. Les contradictions successives qu'elle a rencontrées ou qui l'ont fait naître se résument dans les noms de Pélage, de Cassien, de Prosper et des papes Félix IV et Boniface II. Quand la base du système est sortie victorieuse des attaques de Pélage, Cassien a essayé de défendre, avec l'universalité de l'appel au salut, le rôle de la volonté humaine dans les œuvres pies et dans l'ascèse. Prosper a fait subir à la doctrine augustinienne une atténuation de pure forme, en substituant en Dieu la prévision du péché à la prédestination à l'enfer. Enfin les papes Félix IV et Boniface II, sous l'im-

1. Formule tirée de saint Augustin lui-même : « Dona sua coronat Deus, non merita tua », *De gratia et lib. arb.*, VI, 15 ; *P. L.*, t. XLIV, col. 891 ; *Epist.*, CXCIV, VI, 30 ; *P. L.*, t. XXXIII, col. 880 ; cf. *Epist. ad Valentinum*, *P. L.*, t. XLIV, col. 875-876.

pulsion de Césaire, terminent cette première phase de la controverse par les décisions du concile d'Orange[1].

Il ne faudrait pas considérer la protestation de Cassien comme un accident. Cassien et Fauste de Riez représentaient une tradition. Nous n'avons pas à nous occuper de l'état du problème dans les pays grecs[2]. Mais en Gaule, ce qu'on appelle le semi-pélagianisme était antérieur à Pélage. On croyait que l'homme pouvait par ses œuvres mériter la première grâce de la conversion. A la fin de sa vie, Hilaire de Poitiers, mort en 366, écrit dans son commentaire sur les *Psaumes* : « Le devoir propre et indépendant de notre volonté est de vouloir ; Dieu donnera l'accroissement à qui commence ; car notre infirmité n'obtient pas elle-même la consommation, quoique le mérite d'arriver à la consommation vienne de l'impulsion de la volonté[3]... Le rôle de la miséricorde divine est d'aider la volonté, d'affermir ceux qui commencent, d'accueillir ceux qui vont à elle ; de nous vient le commencement pour qu'elle apporte l'achèvement[4]. » Tous

1. Voir les articles publiés par M. Turmel depuis quatre ans dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*. Il serait malséant d'en faire ici l'éloge. Mais nos lecteurs auront pu faire une remarque. Ces études paraissent avoir été nécessaires au clergé pour qu'il comprît ses théologiens. On a maintenant l'occasion de lire sur ces matières de savants articles dans telle revue qui se ferait scrupule de nommer la *Revue* autrement que pour l'attaquer. J'ai plaisir au contraire à mentionner le travail consciencieux du P. Jacquin, qui a commencé de paraître dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain.

2. Voy. J. Turmel, *Histoire de la théologie positive jusqu'au concile de Trente*, pp. 87 et 96. Cassien s'inspire beaucoup de Chrysostome.

3. *In Ps. CXVIII*, lit. xiv, Nun, 20 (*P. L.*, t. IX, col. 598 D ; ed. Zingerle, p. 486, 2) : « Voluntas nostra hoc proprium ex se debet ut uelit ; Deus incipienti incrementum dabit, quia consummationem per se infirmitas nostra non obtinet, meritum tamen adipiscendae consummationis est ex initio uoluntatis. »

4. *Ib.*, lit. xvi, 10 (*P. L.*, t. IX, col. 610 B ; ed. Zingerle, p. 501, 8) : « Diuinae misericordiae est ut uolentes adiuuet, incipientes confirmet, adeuntes recipiat : ex nobis autem initium est ut illa perficiat. »

ont été appelés et tous ont pu choisir leur vie ; aussi la peine ou la récompense est-elle la sanction de leur choix [1]. L'élection au ciel est fondée sur le mérite et le bonheur de l'élu, elle s'explique par les actes qui l'en ont rendu digne [2]. Sans doute, Hilaire de Poitiers a eu probablement peu d'influence sur les écrivains postérieurs. Mais son témoignage n'en a que plus de valeur pour la génération qui, en Gaule, a précédé Cassien et Prosper. Nous nous expliquons mieux l'isolement dans lequel se trouvent Prosper et le laïc Hilaire au milieu de théologiens qui ont reçu une éducation opposée à l'augustinisme.

C'est contre cette tradition que va réagir Césaire d'Arles.

Nous avons de lui un opuscule sur la question : *Quid domnus Caesarius senserit contra eos qui dicunt quare aliis det Deus gratiam aliis non det* [3].

Une telle question, dit Césaire, suppose un droit. Quel peut être le droit de l'homme à interroger Dieu ? La réponse de Césaire est peu claire. Pour avoir ce droit, dit-il, il aurait fallu rendre à Dieu les actions de grâces adéquates au salut des élus. Or si tout l'univers rendait grâces pour un seul, la miséricorde divine recevrait un prix insuffisant : que dire du salut de milliers d'élus ? Il semble que cet exorde confonde deux idées. L'homme n'est rien et ne vaut rien en regard de l'infinité divine :

1. *In Ps. CXVIII*, lit XXII, Tau, 4 (*P. L.*, t. IX, col. 641 A ; p. 542, 16 Z.) : « Elegit autem non naturali necessitate, sed uoluntate pietatis, quia unicuique ad id quod uult uia est proposita uiuendi, et adpetendi atque agendi permissa libertas ; et ob id uniuscuiusque aut poena aut praemiis adficietur electio. »

2. *In Ps. LXIV*, 5 (*P. L.*, t. IX, col. 415 C ; p. 236, 14 Z.) : « Non res indiscreti iudicii electio est, sed ex meriti electu facta discretio est. Beatus ergo quem elegit Deus : beatus ob id quia electione sit dignus. »

3. Publié pour la première fois par dom Morin, *Rev. bén.*, XIII (1896), p. 435.

ce sont des quantités qui ne peuvent être mises en balance. Cette idée générale est énoncée par rapport au cas particulier des élus. Et ce cas particulier éveille une idée accessoire : dans la vocation des élus, il n'y a matière qu'à de grandes actions de grâces, et non pas à des questions téméraires [1].

Quoi qu'il en soit de ce début, Césaire emploie ensuite une argumentation assez fréquente chez les esprits absolus et sévères. Au lieu de chercher à expliquer la dureté apparente de Dieu, il objecte à son adversaire d'autres cas, encore plus choquants pour la faiblesse humaine. Il lui demande de les expliquer et il le confond dans sa bassesse d'intelligence créée. C'est ce qu'on pourrait appeler le raisonnement *ab austero ad austerius*. « Vous vous dressez sur le tribunal orgueilleux de votre cœur; vous prétendez juger Dieu : « Pourquoi donne-t-il à l'un « la grâce, à l'autre non ? » Ce que vous osez dire d'un petit nombre, pourquoi ne pas prendre sur soi de le dire de tout le monde ? Demandez donc à Dieu pourquoi après tant de milliers d'années seulement il est venu pour la rédemption du genre humain ; pourquoi, à l'exception de la nation juive, dans le cours de tant de siècles le monde entier est demeuré dans l'erreur, privé de la grâce de Dieu ! Ajoutez encore et dites : « Quand le seul Abraham « a été appelé, pourquoi le monde entier ou en tout cas « la plus grande partie du genre humain n'a-t-elle pas « été appelée à connaître la miséricorde divine ? »... Ajoutez aussi et dites : « Quel dessein Dieu a-t-il eu de faire « tomber la rosée de la grâce divine pendant tant de « milliers d'années sur la seule toison, c'est-à-dire sur le « peuple juif, tandis que l'aire entière, c'est-à-dire le « monde, n'a pas mérité d'être rafraîchie par la miséri-

1. L'idée de ce début paraît avoir été donnée par FAUSTE, *De gratia*, I, 16, p. 50, l. 12 ENGELBRECHT : « (Christus) plus dedit quam totus mundus ualebat. »

« corde divine ; » ou bien : « Pourquoi dans la suite la « seule toison, c'est-à-dire le peuple juif, est-elle restée « aride et privée de la grâce divine, tandis que l'aire des « nations recevait la pluie de la miséricorde [1] ? » La série des questions continue, prenant pour texte les paroles du Christ dans l'évangile [2], les affirmations de saint Paul [3], les gestes des Apôtres [4]. La conclusion augustinienne termine cette série de paradoxes : *O homo, tu qui es qui respondeas Deo ? O altitudo* [5] *!...*

De cette première partie, on peut extraire la pensée de Césaire sur le sort des infidèles. Avant Jésus-Christ, les nations sont exclues de l'appel divin, de la grâce et du salut. Après Jésus-Christ, les Juifs prennent la place des nations. Césaire, pas plus que Prosper, pas plus qu'Augustin, n'admet que l'infidèle puisse avoir une vertu réelle et valable pour le salut.

Cette idée prend encore plus de relief dans la seconde partie. Césaire continue à accabler son adversaire sous

1. « Et quia, te in superbissimo tribunali cordis tui eleuans, Deum iudicare praesumis dicens quare uni det gratiam et alii non det, quod de paucis ausus es dicere, quare non etiam de toto mundo praesumas asserere ? Dic ergo Deo quare post milia annorum pro redemptione humani generis ueniret, et excepta gente Iudaeorum per tanta spatia temporum totus mundus sine Dei gratia in errore remanserit ? Adhuc adde et dic : « Quando solum Abraham uocauit, quare non totum « mundum aut certe maximam partem humani generis ad miseri- « cordiae suae notitiam reuocauit ? »... Adhuc adde et dic : « Quid ei « uisum est ut in solo uellere, id est in populum Iudaeorum per tot « milia annorum ros diuinae gratiae permanserit, et tota area, id est « uniuersus mundus inrigari per Dei misericordiam non meruerit ; uel « cur postea solum uellus, id est Iudaeorum populus sine gratia Dei « siccus remanserit et area omnium gentium ros misericordiae diuinae « perceperit ». Lignes 25-42.

2. MT., XI, 21, 23 ; XIX, 11 ; XIII, 11 ; JN., XVII, 9 ; VI, 44 ; MT., XI, 27 ; JN., V, 21 ; III, 8.

3. *I Cor.*, XII, 11 ; *Rom.*, IX, 27 ; XI, 5.

4. *Act.* XIV, 15 ; XIII, 48 ; XVI, 14.

5. *Rom.*, XI, 33.

les conséquences extrêmes du système augustinien. Les objections qu'on devrait lui opposer sont pour lui autant d'affirmations où il triomphe. Le semipélagien suppose que Dieu veut le salut de tous, mais que tous ne le veulent pas [1]. « Cela pourrait encore se soutenir, réplique vertement Césaire, des gens d'âge mûr ; mais que dire de tant de milliers d'enfants, d'hérétiques, de Juifs et de païens, qui n'ont pas le désir ni la possibilité de demander le baptême ? Cependant, puisqu'ils meurent sans la grâce de Dieu, ce que tu crois aussi, à cause du péché originel ils sont perdus pour l'éternité. Au contraire, on peut voir un nombre considérable d'enfants, sans nuls mérites antécédents, recevoir le sacrement du baptême, quand ils ne peuvent encore ni le demander, ni vouloir, ni croire, et après avoir reçu la grâce on les voit mourir aussitôt et régner avec le Christ [2]. » Qu'on ne rejette pas la faute sur la négligence des parents : la faute des parents ne sauve pas les enfants, et souvent l'enfant meurt quand on court le porter à l'église [3].

On doit donc seulement, conclut Césaire, rendre grâces de la miséricorde et adorer les jugements de Dieu, ces jugements impénétrables et insondables, ordinairement cachés, mais qui ne sont jamais injustes [4] : *O alti-*

1. « Dicis forte : « Deus quidem uult omnes ut credant in eo, sed « non toti uolunt. » 78-79.

2. « Etiam hoc de senioribus possit dici ; quid respondebis de tot milibus infantum, haereticorum, Iudaeorum et paganorum, qui nec uoluntatem habent nec possibilitatem ut baptismum quaerere possint. Tamen, cum sine Dei gratia moriantur, quod etiam et tu credis, propter originale peccatum pereunt in aeternum. Et e contrario uideas nullis praecedentibus meritis non paruum numerum infantum baptismi sacramentum accipere, cum adhuc nec petere nec uelle possint nec credere, et post acceptam gratiam statim mori et cum Christo regnare. » 87-95.

3. L'idée de ce développement est tirée de saint Augustin.

4. « Iudicia Dei, quae sunt inscrutabilia et immensa, sicut saepe dictum est, plerumque sunt occulta, numquam tamen iniusta. » 112-114. Voy. p. 230, n. 1.

tudo, répète Césaire ; *O homo, tu qui es qui respondeas Deo ?*

L'opuscule se termine par une exhortation.

Nous voyons que Césaire ne recule devant aucune conséquence de la doctrine augustinienne. Il damne très délibérement les infidèles, les hérétiques, les Juifs et les enfants. On a même rarement mis plus de désinvolture à donner pour argument cela même qui est à prouver. « *Point de raison !* c'est la vraie religion cela. *Point de raison!* Que Dieu vous a fait, Monseigneur, une belle grâce [1] ! » Il est fort à craindre que le P. Canaye n'ait été, quoi qu'il en eût, plus augustinien et plus près du jansénisme qu'il ne pensait.

Mais cet abus, où il y a beaucoup de naïveté, ne fait que mieux ressortir le caractère de l'opuscule. Ces questions sont vaines pour Césaire, et il n'y ferait pas d'allusion, s'il ne croyait y trouver une preuve. Son but est de porter remède à un désordre précis. L'œuvre est toute pratique.

On peut observer le même caractère dans le sermon sur l'endurcissement du Pharaon [2].

L'Écriture dit que Dieu endurcit le cœur du Pharaon [3]. Cette proposition scandalise souvent les fidèles et même les clercs ; elle sert de base aux attaques des manichéens contre l'ancien Testament. Toute la discussion de Césaire tend à prémunir les fidèles contre les dangers de l'état de péché. « De la multitude des péchés naît le désespoir, le désespoir engendre l'endurcissement [4]. » Cette phrase,

1. *Œuvres de M. de* Saint-Evremond, Londres, 1711 ; t. II, *Conversation du maréchal d'Hoquincourt avec le P. Canaye*, p. 34.

2. *P. L.*, t. XXXIX, col. 1786 ; *Augustini sermones*, *Appendix*, *Sermo* 22.

3. « Indurauit Dominus cor Pharaonis ». *Exode*, IX, 12.

4. Voy. les textes p. 68, n. 1.

au commencement et à la fin du sermon en est comme la dominante. Le problème exégétique ou philosophique se résoud en un avertissement de morale pratique.

Une partie des développements se retrouve dans Fauste au commencement même de ce second livre du *De Gratia* qui passe, avec raison, pour un des documents principaux du semipélagianisme [1]. Il faut reconnaître que le cas du Pharaon pouvait ne mettre pas les doctrines en conflit. L'essentiel de la solution est identique dans Césaire et dans Fauste. L'endurcissement n'est pas dû à la puissance, mais à la patience de Dieu. Chaque fois qu'une plaie de l'Égypte est passée, le Pharaon retombe dans ses mauvaises dispositions. Il s'humilie sous une nouvelle épreuve.

Césaire, § 1, col. 1787.

Ista enim testimonia scripturarum ideo caritati uestrae insinuare uolumus, ut intellegatis quia obduratio non Dei potentia compellente perficitur, sed Dei remissione uel indulgentia generatur. Ac sic Pharaonem non diuina potentia, sed diuina patientia credenda est obdurasse. Denique quotiescumque eum Dei plaga percussit, afflictus paenituit. At, ubi ei remissionem diuina indulgentia dedit, iterum se in superbiam elatus erexit.

Fauste, II, 1; p. 59, 23.

Vis scire quia diuina moderatione ob causam induratae mentis operatur? Idem ipse Pharao in decem plagis positus cum percuteretur, mitigabatur, cum laxaretur ingrauabatur. Ac sic impium diuina seueritas inclinabat, bonitas obdurabat, et, ut se esse liberi arbitrii demonstraret, castigante Deo populum dimittebat, parcente reuocabat... Non ergo induratur in multa Dei potentia, sed contemptor efficitur in multa Dei patientia. Denique inter alternas uices castigationis et remissionis flagellatus humiliatur, exauditus erigitur, liberatus insultat, afflictus obtemperat...

Le Pharaon reconnaît lui-même la justice de Dieu :

1. *P. L.*, t. LVIII, col. 813 C. Je cite d'après l'édition de Vienne, 1891, publiée par M. A. Engelbrecht.

Césaire, § 5, col. 1788.

Quam rem etiam ipso confitente euidenter agnoscimus. Sic enim ipse, cum castigaretur, iustitia compellente professus est : *Dominus iustus, ego autem et populus impii* [1]. Qua ergo conscientia christianus Deum iniustum esse conqueritur, quem iustum etiam rex impius confitetur ?

Fauste, *ib.*, p. 60, 11.

Et cum inter medias correptiones profiteatur : *Iustus es, Domine, ego uero et populus meus impii*, non se a Deo, sed a uoluntate propria deprauatum conscientiae suae testis ostendit. Et tu Deum circa Pharaonem durum uel iniquum fuisse praesumis asserere, quem circa se iustum et pium ipse sacrilegus non potuit abnegare !

Le Pharaon cède. Césaire en tire une conclusion miséricordieuse que n'a pas Fauste.

Césaire, § 5, col. 1788.

Nam in tantum non eum Deus inreuocabiliter obdurauit, ut post decem plagas populum Dei non solum dimitteret, sed etiam exire compelleret. Quod enim decem plagis percussus fecisse legitur, post primam castigationem implere potuisse cognoscitur.

Fauste, *ib.*, p. 60, 9.

... afflictus obtemperat et filios Israël, quos post decimam plagam emisisse cognoscitur, ad primam eum emittere potuisse uoluntas postrema testatur.

Pour rendre son explication plus accessible à son auditoire, Césaire n'a garde de laisser dans Fauste une de ces comparaisons familières où lui-même excelle :

Césaire, § 5, col. 1788.

Quam rem etiam circa uernaculos nostros exercere consueuimus, quos nimis delicate aut satis remisse nutrimus uel quibus frequenter peccantibus indulgemus. Cum enim peiores de ipsa remissione redduntur, solemus eis exprobrantes dicere : « Ego te talem feci ; ego tibi parcendo proteruiam tuam neglegentia mea nutriui. » Et haec non ideo dicimus quod ex uoluntate nostra in tantam sint su-

Fauste, *ib.*, p. 59, 10.

Sic interdum familiariter etiam apud homines genus huius elocutionis adsumimus, sic interdum contumacibus famulis exprobramus mansuetudinem nostram ita dicentes : « Ego patientia mea pessimum te feci ; ego remissione mea malitiam tuam superbiamque nutriui ; ego te contumacem indulgentia mea reddidi ; ego dissimulatione mea cor tuum ut contra me obduraretur animaui. »

1. *Exode*, IX, 27.

Et hoc modo, quod in bonitate domini uirtutis est testimonium, in serui improbitate fit uitium. perbiam deuoluti, sed quia magis de bonitate uel indulgentia nostra fuerint obdurati.

Mais les auteurs de l'*Histoire littéraire* se sont attachés à montrer que la ressemblance ne s'explique pas par des emprunts que Césaire fait à Fauste [1]. Tous deux ont puisé dans Origène [2]. D'une part, une comparaison d'Origène, tirée de l'*Épître aux Hébreux* [3], la terre abreuvée de pluie, se lit dans Fauste [4], mais non dans Césaire. D'autre part, deux comparaisons d'Origène ont passé dans Césaire, mais non dans Fauste, celles d'un cheval indompté et d'un enfant indiscipliné [5] ; elles sont ici et là appuyées par une citation de l'*Épître aux Hébreux* [6]. D'ailleurs Césaire a, beaucoup plus complètement que Fauste, tiré parti des citations bibliques d'Origène.

Je serais cependant incliné à croire que Césaire a écrit en pensant à Fauste. Il a voulu montrer, sans le dire, qu'on pouvait tirer un parti meilleur et plus orthodoxe du morceau d'Origène. Son homélie est donc, si l'on admet cette supposition, une pièce de la guerre aux idées défendues en Gaule par l'évêque de Riez. Il n'est pas douteux qu'elle ne soit conçue dans un tout autre esprit. Si l'explication de Césaire est la même que celle de Fauste, il s'y trouve, par ce qu'y ajoute l'évêque d'Arles, de notables différences. L'expression de libre arbitre, employée par Fauste, est omise par Césaire. L'application que Césaire fait de la narration biblique la met sous un jour particulier. Pour lui, le cas du

1. *Hist. litt. de la France*, t. III, p. 748 suiv. La démonstration est très développée ; j'en indique seulement les points essentiels.

2. *De principiis*, III, I, 8 suiv. ; *P. G.*, t. XI, col. 261 suiv.

3. *Hebr.*, VI, 7.

4. FAUSTE, p. 60, 19 E.

5. ORIGÈNE, ib., 12 ; col. 270 C; CÉS., *l. c.*, 2 et 3, col. 1787 d'ap. *Eccl.*, XXX, 8 et 12.

6. *Hebr.*, XII, 6.

Pharaon pose le problème de la persévérance. « Tout d'abord, dit-il en commençant, que ceci soit cru fidèlement et fermement par votre Charité que jamais Dieu n'abandonne l'homme s'il n'est, d'abord, abandonné par l'homme. Car après qu'une personne aura péché gravement une fois, deux fois, trois fois, Dieu cependant l'attend pour que, suivant la parole du prophète, elle se convertisse. Ce n'est qu'après qu'elle a persisté dans ses fautes, que de la multitude des péchés naît le désespoir et que le désespoir engendre l'endurcissement [1]. » Césaire suppose l'œuvre du salut déjà commencée. Il peut laisser dans l'ombre la question de la grâce initiale. Fauste, au contraire, glissait une réflexion favorable à son système : « Dieu attend la volonté de celui qui doit être purifié [2]. »

Césaire ne se contente pas d'éviter les propositions malsonnantes. Il entend bien discuter et résoudre les difficultés de la doctrine. « Mais peut-être on demandera pourquoi le Pharaon est endurci par la patience divine et pourquoi les fléaux sont écartés. A cela je réponds avec confiance : Dieu écarte tant de fois les fléaux, parce que le Pharaon, par l'amas énorme de ses péchés, n'a pas mérité d'être repris comme un fils, pour son bien, mais a pu être abandonné à l'endurcissement comme un

1. « Primo hoc fideliter et firmiter credat dilectio uestra quia numquam Deus deserit hominem nisi prius ab homine deseratur. Cum enim semel et secundo et tertio unusquisque grauia peccata commiserit, expectat tamen illum Deus, sicut per prophetam dicit (Ezech., xxiii, 11), ut conuertatur et uiuat. Cum uero in peccatis suis coeperit permanere, de multitudine peccatorum nascitur desperatio, ex desperatione obduratio generatur. » *L. c.*, 2; col. 1786. « Ex multitudine peccatorum desperatio nascitur, et ex desperatione obduratio generatur. » *Ib.*, 6; col. 1788.

2. « Misericordia Dei expectat », *ib.*, à la fin; p. 61, 4; c'est le rappel d'une pensée exprimée plus complètement au chapitre précédent, I, xviii, p. 56, 5 : « Voluntatem eius qui est purgandus expectat. »

ennemi [1]. » Fauste aurait pu, sans doute, souscrire à cette explication. Il n'en est pas de même de la suivante que Césaire ajoute aussitôt : « Sur cet endurcissement le prophète, par la bouche du peuple juif s'écrie : « Tu as « endurci notre cœur pour que nous ne te craignions « point. » Cela ne veut vraiment rien dire si ce n'est : Tu as « abandonné notre cœur pour que nous ne nous tournions « pas vers toi [2]. » Et quelques instants après, l'évêque d'Arles précise encore : « Qu'est-ce que Dieu entend en disant : « J'endurcirai son cœur », si ce n'est : « Quand « ma grâce lui sera enlevée, il sera endurci par sa « méchanceté [3] ? » Le grand mot est lâché. L'endurcissement du Pharaon s'explique en dernière analyse par la soustraction de la grâce.

Toujours est-il cependant que Césaire juxtapose deux explications : l'explication naturelle du démérite du Pharaon [4] et l'explication augustinienne. Ce mélange se prolonge dans toute la partie centrale de l'homélie et ne contribue pas peu à répandre une certaine obscurité sur un ensemble dont chaque détail pris séparément est parfaitement clair [5]. La difficulté n'est pas épuisée.

1. « Sed forte aliquis dicat quare illum Deus parcendo indurari fecerit et quare flagella remouerit. Hoc loco securus ego respondeo. Ideo Deus totius flagella remouit quia Pharao pro ingenti cumulo peccatorum suorum non tamquam filius ad emendationem metuit corripi, sed tamquam hostis permissus est indurari. » *Ib.*, 3 ; col. 1787.

2. « De hac obduratione etiam propheta ex persona populi ad Dominum clamat dicens (Is., LXIII, 17) : *Indurasti cor nostrum ne timeremus te.* Quod utique non est aliud nisi : Deseruisti cor nostrum ne conuerteremur ad te. » *Ib.*, 3 ; col. 1787.

3. « Quid est autem quod dixit Deus : *Ego indurabo cor eius*, nisi : Cum ab illo ablata fuerit gratia mea obdurabit illum nequitia sua ? » *Ib.*, 4 ; col. 1787. Cf. AUGUSTIN, *Epist. CXCIV*, III, 14 ; *P. L.*, t. XXXIII, col. 879 : « Nec obdurat Deus impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam. »

4. « Ad correctionem castigari a Domino non meretur. » *L. cit.*, 3 ; col. 1787.

5. Malgré l'enchevêtrement des idées, il me semble que l'on doit

Si l'on passe du cas du Pharaon à la généralité des hommes, l'objection devient plus embarrassante. « Pourquoi le Seigneur ne fait-il pas à tous les hommes la miséricorde de les châtier de manière à ne permettre qu'aucun ne s'endurcisse ? Ou bien l'iniquité de ceux qui méritent de s'endurcir fournit l'explication, ou bien il faut s'en rapporter aux jugements impénétrables de Dieu, qui ordinairement sont cachés, mais qui ne sont jamais injustes [1]. » On reconnaît, dans la fin de cette phrase, une expression de l'opuscule précédent. Mais la réponse est moins assurée et moins hautaine. Elle s'ajoute à l'explication naturelle qui suffisait aux semipélagiens.

Il y a donc dans cette homélie comme deux courants parallèles. L'opuscule que nous avons étudié d'abord est plus absolu. On peut supposer que l'homélie est d'un temps où Césaire ménage encore les croyances de ses compatriotes. Cependant, s'il a voulu récrire un chapitre de Fauste, une telle réserve est peu probable. Je croirais plutôt que Césaire fait ici une part à la faiblesse des auditeurs et cède aux nécessités de la prédication [2].

intervertir, *l. c.*, 3, col. 1787, les deux passages : *De hac obduratione etiam propheta ... cognoscimus*, et : *De illis autem quos indurari Dei misericordia ... Dominus corripit.*

1. « Quare autem Dominus noster non omnes ita misericorditer flagellat, ut nullum contra se obdurari permittat ? Aut illorum iniquitati qui obdurari merentur adscribendum est, aut ad inscrutabilia Dei iudicia referendum, quae plerumque sunt occulta, numquam tamen iniusta. » *Ib.*, 5 ; col. 1788. Le sermon 275 de l'Appendice, commence aussi par les mots : « Iudicia Dei, fr. car., plerumque sunt occulta, numquam tamen iniusta. » Voy. encore 15, 3, col. 1771. Ces épithètes proviennent de saint Augustin ; voy. O. Rottmanner, *Der Augustinismus* (Munich, 1895), p. 18, n. 3. L'explication d'un pareil cas chez les semipélagiens est toute différente. « Fauste a recours à la prescience de Dieu, par laquelle il prévoit que le châtiment salutaire qu'il exerceroit sur ces pécheurs auroit, à la vérité, son effet ; mais il prévoit aussi par la même science qu'ils retomberoient et qu'ainsi ils n'en seroient que plus coupables » (*Hist. littér.*, t. III, p. 752).

2. Au surplus, Césaire trouvait l'explication la plus humaine dans son maître lui-même, tant il est difficile de plier certains sentiments aux

L'analyse de ces deux ouvrages montre à la fois le fond de sa pensée et le tour pratique qu'il lui donne devant ses auditeurs. Il reste à chercher les traces de sa doctrine dans ses autres écrits. Ce sont tous des sermons et il touche à peine aux vérités générales du christianisme pour insister aussitôt sur les règles de la vie chrétienne. Cependant il est possible de grouper quelques expressions significatives [1].

Le péché du premier homme nous a expulsés du séjour heureux du paradis et nous avons été comme jetés en

exigences d'un système. AUG., *De gratia et lib. arbitrio*, XX, 43; *P. L.*, t. XLIV, col. 909 : « Quando legitis in litteris ueritatis a Deo seduci homines, aut obtundi uel obdurari corda eorum, nolite dubitare praecessisse mala merita eorum. » Cf. XX, 41; col. 906. On ne pouvait guère se priver de ce moyen commode pour expliquer aux simples les difficultés de l'Écriture. Il était, en outre, bien délicat de mettre sous les yeux du peuple chrétien la rigueur de la prédestination. Voy. les conseils d'AUGUSTIN, *De dono perseuerantiae*, XXII, 57-62; *P. L.*, t. XLV, col. 1028. Cf. *De corrept. et gratia*, XV, 46; *P. L.*, t. XLIV, col. 944; et voy. ROTTMANNER, *Der Augustinismus*, p. 27.

1. Pour des motifs pratiques, Césaire ne peut non plus insister beaucoup dans ses sermons sur le caractère particulier de la grâce, accordée aux uns, refusée aux autres. En dehors de l'homélie sur l'endurcissement de Pharaon, on ne trouve guère d'allusions à ce point délicat de la doctrine. Il appuie au contraire sur la collaboration de l'homme au salut. Cependant le premier sermon du *Reginensis* (FAUSTE, éd. ENGELBRECHT, p. 338, 5 suiv. ; voy. plus haut, p. 158) n'est pas sans présenter une certaine difficulté. La doctrine exposée va bien loin dans ce sens, plus loin, semble-t-il qu'un augustinien pouvait se laisser entraîner. Le texte de PAUL, *I Cor.*, XII, 8 : *Spiritus diuidens singulis prout uult*, est entendu exclusivement des charismes ; et cela peut paraître conforme au contexte, *alii datur sermo sapientiae*, etc. Mais le prédicateur ajoute : « Ita uerum est ut hoc de uirtutibus tantum, non de uita intellegamus ... Vitam omnes possumus capere ... Omnis enim qui petit, accipit, et qui quaerit, inuenit... Vt quid (sermo diuinus) pulsare nos praecepit, nisi quia uult aperire pulsantibus. » Cf. tout le passage avec le canon VI d'Orange. Il y a là une difficulté pour l'attribution à Césaire, même si l'on admet qu'il a emprunté ce développement à un devancier, comme il est probable. Cependant la fin du sermon est bien sûrement de sa main.

exil [1]. Mais le Christ est venu et a réparé l'œuvre d'Adam [2]. Avant sa venue, les nations n'ont pas obtenu le don de la grâce, et semblables aux vases vides que la veuve de l'Écriture emprunte à ses voisins, elles n'avaient ni foi, ni charité, ni bonnes œuvres [3]. On notera l'évolution accomplie sur ce point par la pensée chrétienne. Au IIe siècle, la sagesse des païens est un argument en faveur de la vérité du christianisme ; les apologistes s'annexent les hommes vertueux de tous les temps comme des âmes naturellement chrétiennes et les sages de tous les peuples comme les dépositaires du Verbe disséminé à travers les nations [4]. Au IVe siècle encore, Lactance dira que les philosophes ont saisi, par parties, la vérité totale [5]. A la fin du Ve, c'est être semipélagien que d'accorder aux païens des vertus véritables et l'aptitude au salut [6]. De telles assertions n'étaient possibles qu'en un temps où l'on commençait à perdre le contact de l'antiquité.

Le Christ, nouveau Samson, a subjugué plus d'hommes par sa mort que par sa vie [7]. Mais chacun de nous

1. « In hunc... mundum per peccatum primi hominis de beata paradisi sede proiecti et quasi in exsilium missi sumus. » *App.*, 224, 3 ; col. 2160.

2. « Adam mortem uniuersis intulit et Christus uitam omnibus reparauit. » *App.* 32, 1 ; col. 1803.

3. « Vicini illi unde uasa petebantur populum gentium figurabant. Quae tamen uasa uacua exhibebantur ..., quia omnes gentes, antequam donum gratiae consequantur, fide et caritate et bonis operibus uacuae esse probantur. » *App.*, 42, 2 ; col. 1828.

4. Voir, par exemple, JUSTIN, *Apol.*, I, V, 3 ; II, X et XII ; surtout I, XLVI, 2 suiv. (éd. PAUTIGNY, p. 10, 168, 172 et 94).

5. *Inst.*, VII, VII, 7 : « Particulatim ueritas ab iis tota comprehensa est. » Voy. René PICHON, *Lactance* (Paris, 1901), p. 92.

6. Fauste a un chapitre intitulé *Gentes Deum naturaliter sapuisse* (*De gratia*, II, XI), malheureusement mutilé. Voy. les violentes assertions de Prosper, citées par M. TURMEL, *Revue*, t. IX (1904), p. 504 et n. 2; et plus loin, p. 102, n. 3.

7. « Illud autem quod scriptum est, quia plures moriens (Samson) occiderit quam uiuus ante prostrauerat, hoc significatum est quod

ne peut renaître que par l'eau et l'huile du baptême [1] : véritable régénération qui rend tous les chrétiens, vieux ou jeunes, tels que des enfants, purifiés de la lèpre du péché originel et actuel [2]. La nécessité du baptême est absolue. Les enfants qui meurent avant de le recevoir sont damnés. Nous avons déjà trouvé dans l'opuscule de Césaire cette conséquence du système augustinien. Elle reparaît dans un sermon. Mai a publié la forme originale de ce discours, prononcé probablement en Afrique par un évêque dans la première moitié du v[e] siècle. Suivant sa coutume, Césaire s'en est approprié de larges extraits [3]. La peinture des malheurs de l'Afrique devient sur ses lèvres celles du siège qu'Arles dut supporter de 508 à 510. Il emprunte à son modèle le passage suivant. Comme il le fait sien, on ne peut douter que ce morceau ne reflète sa doctrine : « Les yeux manquent de larmes à qui considère non seulement la mort des corps, mais celle des âmes. Chrétien, nous parlons à des chrétiens. Nous savons que, dans cette désolation, beaucoup ont été enlevés de cette

in uero Samson Christo, antequam crucifigeretur, pauci crediderint; postquam uero mortem pro humano genere suscepit, in uniuerso mundo errorem infidelitatis exstinxit et innumerabiles sibi populorum multitudines per doctrinam salutiferam subiugauit. » Sermon publié par dom Morin, *Rev. bén.*, XVI (1899), p. 304, l. 104.

1. « Omnes qui ad salutare baptismum consequendum Ecclesiae offeruntur et chrisma et oleum benedictionis accipiunt, ut iam non uasa uacua, sed Deo plena et templum Dei esse mereantur. » *App.*, 42, 2; col. 1828. Voy. aussi *App.* 35, 1 et 4 ; col. 1814.

2. « Nostis enim quia omnes qui baptizantur, siue senes sunt siue iuuenes, omnes tamen infantes nascuntur... Qui factus est peccatis ueteribus senex et multis iniquitatum maculis uelut lepra perfusus gratia baptismi ita renouatur ut in eo nec originalis nec actualis lepra peccati remaneat. » *App.*, 44,5 ; col. 1834. Cf. *Statuta*, plus haut, p. 43, § 14, et *App.*, 24, 1, col. 1791-1792.

3. C'est le sermon 298 de l'appendice augustinien. L'origine des développements a été reconnue par dom G. Morin, dans la *Revue bén.*, XVI (1899), p. 257.

vie sans avoir reçu le sacrement de baptême et ont été abandonnés parmi les vases de colère [1]. »

Sur les différentes phases de la vie du chrétien converti, Césaire est d'accord avec saint Augustin. Il n'y fait aucune place à un mérite propre à l'homme. Partout la grâce meut sa volonté et la soutient, et tout d'abord à l'origine même de la vie chrétienne. On sait que, d'après Fauste, « dans le combat spirituel, l'attaque appartient au travail de l'homme comme l'événement appartient à Dieu [2]. » Pour Césaire, la grâce est un pur don gratuit, que n'a précédé aucun mérite de l'homme [3]. Cette formule augustinienne [4], *nullis praecedentibus meritis*, revient souvent dans l'œuvre de Césaire ; dans son opuscule sur la grâce, elle y est déjà deux fois, malgré la brièveté de l'ouvrage [5]. On la retrouve dans ses sermons [6]. Si Naaman ne peut

1. « Deficiunt flendo oculi eorum qui considerant non solum mortes corporum, uerum etiam animarum. Christiani christianis loquimur. Multos cognouimus in ista uastatione sine sacramento baptismi ex ipsa uita fuisse ereptos atque inter uasa irae relictos. » Mai, *Noua Patrum bibliotheca*, t. I, p. 279 ; sermon CCXXI, 5-6. Cf. *App.*, 298, 2 ; col. 2316. Je préfère le texte de Mai, bien qu'il y ait des chances pour que Césaire ait modifié son modèle. Mais le commencement de la citation ne me paraît pas intelligible dans la rédaction des Mauristes. — L'expression *uasa irae* est en quelque sorte technique dans le système d'Augustin ; voy. *De corr. et gratia*, IX, 25, *P. L.*, t. XLIV, col. 931 ; *Epist. CXC*, III, 9-12, *P. L.*, t. XXXIII, col. 860 ; *Epist. CXCIV*, VI, 30, *ib.*, col. 884 ; etc.

2. *Hist. littéraire*, t. III, p. 742.

3. « Gratia nullis praecedentibus meritis datur. » *App.*, 38, 2 ; col. 1822.

4. « Nec ullis praecedentibus meritis », par exemple, dans *Epist.*, *CXCIV*, 9 ; cité par M. Turmel, *Revue*, t. IX (1904), p. 419, note 1. *Nullis praecedentibus meritis*, Aug., *Enchiridion*, XI (36), p. 25, 10 éd. Scheel ; XII (40), p. 27, 33 ; etc.

5. Dans l'édition de la *Rev. bén.*, lignes 22 et 92.

6. « Gratias ergo agamus piissimo Redemptori, qui nos *nullis praecedentibus meritis*, suscitauit, et non solum de morte perpetua eripuit, sed etiam adiuuante gratia ipsius, si bene egerimus, aeterna praemia repromisit. » *App.* 42, 8 ; col. 1830. — « Quia *nullis praecedentibus*

décider Élisée à accepter des présents en reconnaissance de sa guérison, c'est que cette histoire symbolisait « la grâce du Christ, qui est appelée grâce parce qu'elle est gratuitement donnée [1]. »

Mais la régénération ne nous établit pas dans le bonheur; elle nous confère seulement l'aptitude au bonheur. Nous devons ensuite mener une vie de misère, jusqu'à ce que le terme arrive de notre condition mortelle et que suive la grâce de l'éternelle félicité [2]. Ce temps d'épreuves nous est donné pour que nous montions par nos bonnes œuvres comme par des degrés qui nous conduiront à la vraie patrie [3]. Les œuvres sont indispensables; à elle seule, la

meritis de tenebris producti sumus ad lucem, de morte ad uitam reuocati... » *App.* 45, 2; col. 1835. — « Nos quibus tanta beneficia nullis praecedentibus meritis praestitit diuina misericordia... » *App.*, 93, 4; col. 1925. — Voy. encore 12, 6, col. 1762; 44, 6, col. 1834; 229, 1, col. 2166; 249, 3, col. 2207.

1. « Quod autem posteaquam mundatus est Naaman, munera obtulit beato Elisaeo, et ille accipere noluit; Christi in hoc gratia figurabatur quae ideo gratia dicitur quia gratis datur. » *App.*, 44, 6; col. 1834. — Ni ici ni dans l'étude du sermon sur l'endurcissement de Pharaon, je ne veux faire intervenir, même sous une forme atténuée, la distinction postérieure du mérite *de condigno* et du mérite de *de congruo*. Il me semble que ce serait une lourde faute de méthode que d'introduire dans l'exposé d'une doctrine à une date donnée les précisions qu'y devait un jour apporter plus tard le développement philosophique; c'est le meilleur moyen de faire parler aux auteurs une langue qu'ils n'auraient pas comprise. On trouvera toujours dans Césaire ce qu'on y aura mis.

2. « Ex quo enim de peccato Adam omnes miseri nati sumus, communis est miseria. Sed contra generationem quae nos miseros fecit, prouidit Deus regenerationem unde nos a miseria liberaret... Non enim, quia dixi : Regeneratio liberat a miseria, iam nos continuo ut regenerati sumus, beati sumus... Et regenerati dies malos ducimus quousque finiatur poena mortalitatis et gratia succedat summae felicitatis. » *App.* 111, 2; col. 1965.

3. « Admonitio ista continet qualiter per peccatum primi hominis de paradiso in infernum mundi huius proiecti sumus ut ad inferiorem infernum non mereamur peccatorum pondere uenire, sed bonis operibus uelut quibusdam gradibus ad superiorem ac principalem patriam totis uiribus conemur ascendere. » Titre du sermon, *App.* 68; col. 1875, Ce titre est sûrement de la main de Césaire. Il ne convient d'ailleurs qu'à la première partie du texte (1-3).

foi ne suffit pas [1]. Une sainteté négative, qui consisterait à être pur de toutes fautes, ne suffit pas davantage. Il ne faut pas dire : « Puissè-je au jour de la mort mériter d'être tel que je suis sorti du baptême. » Cette pureté serait suffisante à qui mourrait aussitôt après la réception du sacrement. Mais à qui a disposé du temps d'une longue vie et a eu des années pour agir, il ne lui suffit pas de s'être abstenu du mal, s'il s'est aussi abstenu du bien ; c'est un mal grave de n'avoir fait aucun progrès dans le bien [2].

Les bonnes œuvres sont les bracelets d'or que le serviteur d'Abraham offre à Rébecca au nom d'Isaac, comme les boucles d'oreilles signifient la parole divine. Mais Rébecca ne recevrait ni boucles d'oreilles ni bracelets, si Isaac ne les avait fait porter par son serviteur. L'Église aussi n'aurait pas reçu l'évangile ni pu accomplir les œuvres sans la grâce du Christ transmise par les apôtres [3]. La prédication elle-même et les causes extérieures de la foi sont donc aussi de purs dons de la miséricorde divine. C'est par la grâce que chacun de nous reçoit la puissance

1. *App.*, 264, 5 ; col. 2235-2236.

2. « Solent... dicere : « Vtinam in diem mortis talis merear inueniri « qualis de baptismi sacramento processi. » Bonum quidem est ut unusquisque in die iudicii purgatus inueniatur ab omnibus malis; sed graue malum est si profectum non habuerit in operibus bonis. Ipsi enim soli sufficit talem esse qualis de baptismi sacramento processit, si statim post acceptum baptismum de hac luce migrauerit ... Ille uero qui et longum tempus uiuendi et aetatem posse bene operandi habuit, non ei sufficit otiosum esse a malis, si etiam a bonis uoluerit esse otiosus. » *App.*, 263, 3 ; col. 2232.

3. « Protulit puer inaures aureas et dextralia aurea et dedit ea Rebeccae (*Gen.* XXIV, 22). In illis inauribus aureis significabantur uerba diuina ; in illis armillis aureis, opera sancta, quia in manibus opera designantur... Quomodo Rebecca nec inaures habere potuit nec armillas in manibus, nisi Isaac per seruum suum transmitteret : ita et Ecclesia nec uerba diuina in auribus nec opera sancta habere potuisset in manibus, nisi haec illi Christus per suam gratiam et per suos Apostolos contulisset. » *App.* 8, 3 ; col. 1754.

d'aimer et de faire l'œuvre de sa volonté [1]. Les mots *Deo auxiliante*, *cum Dei adiutorio*, qui reviennent à satiété dans Césaire ne sont pas de vides formules [2]; il faut leur donner toute la plénitude du sens qu'elles peuvent comporter. Aussi quand nous demandons à Dieu de nous aider, nous lui demandons de favoriser son action en nous ; nos œuvres, ce sont ses bienfaits [3]. Quand Dieu ordonne à la veuve de Sarephta de nourrir le prophète, il ne fait qu'inspirer par sa grâce à son âme ce qui est bon. Tout homme qui fait une œuvre bonne suit la parole que Dieu lui dit à l'intérieur [4]. Dieu est le but et la vie ; nous n'allons à lui que par lui. La voie elle-même nous a cherchés ; elle a été au-devant de nous [5].

Du début jusqu'au terme, la grâce nous accompagne. Sans elle, rien n'est possible. Naaman voulait purifier sa lèpre dans les fleuves de son pays. « Il était la figure du genre humain qui se confiait au libre arbitre et aux mérites propres. Mais les mérites propres à l'homme sans la grâce

1. « Dei enim per gratiam in potestate habet unusquisque quid diligat et ad quod placuerit porrigat manum. » *App.* 67, 1 ; col. 1874. — « Nemo quantum possumus melius nouit quam qui nobis ipsum posse donauit. » *App.*, 273, 2 ; col. 2257.

2. On ne peut guère lire une page de Césaire sans rencontrer ces expressions; voir surtout ses péroraisons. Je cite, absolument au hasard, 293, 1, col. 2301 ; 293, 3, col. 2302 ; 294, 6, col. 2306.

3. « Quantum possumus, bonis operibus insistentes, Dei misericordiam deprecemur, ut in nobis opera uel beneficia sua ipse pro sua pietate custodiat, qui etc. » *App.*, 91, 10 ; col. 1922.

4. « *Ego*, inquit Dominus, *mandaui uiduae* (*Reg.*, III, xvii, 9). Quomodo mandat Dominus, nisi inspirando quod bonum est intus in anima per gratiam suam ? Ac sic omnis homo qui boni aliquid operatur, Deus illi loquitur intus. » *App.*, 40, 2 ; col. 1824.

5. « Nec mirum si ad illum fideliter peruenimus per quem fideliter ambulamus. Nam quia ipse est uia per ipsum currimus ; quia uero ipse est patria, consummato cursu ad ipsum peruenimus... O homo, si piger eras ut quaereres uiam, ipsa te uia dignata est quaerere : si piger eras uenire ad uiam, ipsa ad te uia uenit. » *App.*, 67, 3 et 4 ; col. 1874. Cf. Aug., *Serm. CCIV*, 3 (*P. L.*, t. XXXVIII, col. 685) : « Deus Christus patria est quo imus ; homo Christus uia est qua imus. »

du Christ n'excluent pas la lèpre ; ils ne peuvent procurer la santé. Si le genre humain n'avait pas, à l'exemple de Naaman, suivi le conseil d'Élisée, ni reçu humblement par la grâce du Christ le don du baptême, il n'aurait pu être délivré de la lèpre originelle et actuelle [1] ». C'est la grâce, non les mérites de l'homme, qui le rend juste [2]. Nous devons rapporter le mérite non à nous-mêmes, mais à Dieu [3]. Supplions donc le Seigneur pour que, de même qu'il nous a donné le commencement, il daigne nous accorder aussi l'achèvement [4].

Sur le péché originel, sur la nature et la nécessité de la grâce, sur la grâce initiale, sur la persévérance, sur le sort des enfants morts sans baptême, sur la justice des païens, Césaire adopte donc les idées, les formules et les développements de saint Augustin. Les théories communes aux semipélagiens et aux augustiniens et celles que les augustiniens défendent contre les semipélagiens, les parties essentielles et les raffinements du système, tout a passé d'Afrique en Gaule, dans ce pays qui avait su maintenir jusque là son indépendance. En 434, Vincent de Lérins qualifiait cette doctrine de nouveauté [5]. Au commencement du VIe siècle, il ne restait plus qu'à lui donner

1. « Naaman figurabat populum gentium. Quid uero quod de suis fluminibus sanitatem se esse recepturum credebat ? Hoc indicabat quod genus humanum de libero arbitrio et de propriis meritis praesumebat. Sed propria merita sine gratia Christi lepram habere non possunt, sanitatem habere non possunt. Vnde nisi ad exemplum Naaman humanum genus consilium Elisaei audisset et per Christi gratiam donum baptismatis humiliter accepisset, ab originali et actuali lepra liberari non posset. » *App.*, 44, 4 ; col. 1833.

2. « Noli cogitare quod tuis meritis talis factus sis : quia gratia Dei te talem fecit. » *App.*, 271,1 ; col. 2250.

3. « Nemo ergo de se, sed de Domino glorietur. » *App.*, 40, 2; col. 1824.

4. « Domino supplicemus ut, quomodo dedit initium etiam consummationem dare dignetur. » *App.*, 284, 1 ; col. 2282.

5. Voy. TURMEL, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. IX (1904), p. 500, 501, n. 1 ; 502, n. 2 ; 503.

le caractère d'une tradition et l'autorité d'un dogme officiel. C'est à quoi Césaire travailla d'accord avec les papes [1].

Au début de la controverse pélagienne, les papes n'avaient pas montré un grand enthousiasme pour les idées de saint Augustin [2]. Il n'est même pas téméraire de supposer que l'action prépondérante de l'empereur Honorius ne fut pas étrangère à l'attitude à laquelle se résigna Zosime. Depuis lors, on se conduisit à l'égard des doctrines augustiniennes comme vis-à-vis d'une force qu'il ne faut pas heurter de front. Sixte III avait déjoué les tentatives de Julien d'Eclane pour rentrer dans la communion catholique [3]. Léon le Grand avait proclamé la doctrine de la grâce [4], mais n'avait jamais parlé de prédestination. C'est seulement à la fin du ve siècle que Gélase Ier (492-496), un Africain, fit entrer l'Église de Rome dans les voies d'un augustinisme sévère. La doctrine adverse lui paraît une sentine d'immoralité [5]. Les enfants

1. Pour ce qui suit, voy. dom G. Morin, *Un travail inédit de saint Césaire, les Capitula sanctorum Patrum*, dans la *Revue bénédictine*, t. XXI (1904), p. 225 ; et C. F. Arnold, *Caesarius*, p. 312 suiv. et p. 533 suiv. L'étude très approfondie de M. Arnold ne paraît pas avoir encore retenu de la part des théologiens l'attention qu'elle mérite.

2. Turmel, *Exposé de la controverse pélagienne* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. VI (1901), p. 235 suiv.

3. « Iulianus Eclanus ... molitus est in communionem Ecclesiae inrepere. Sed his insidiis Xystus papa [diaconi Leonis hortatu], uigilanter occurrens, nullum aditum pestiferis conatibus patere permisit. » Prosper, *Epitome Chronicon*, 1336, a. 439 (*P. L.*, t. LI, col. 598 ; *Monumenta Germaniae hist.*, *Chronica minora*, ed. Mommsen, t. I, p. 477). Les mots entre crochets sont omis par *MY*, la meilleure recension de la *Chronique*.

4. Surtout dans les deux lettres à l'évêque d'Aquilée, et à Septimius, évêque d'Altinum ; *P. L.*, t. LIV, col. 456 et 593 ou t. XLV, col. 1761 suiv. Voy. la première, III, 3 : « Gratia unicuique principium iustitiae et bonorum fons atque origo meritorum est. »

5. « Oblatus est enim nobis miserabilis senex, Seneca nomine,... in Pelagianae uoraginis caeno, sicut de quibusdam in Apocalypsi legimus

morts sans baptême sont par lui condamnés impitoyablement à la damnation éternelle [1].

Anastase II, son successeur (496-498), va plus loin encore dans une de ses lettres. Il tire de l'augustinisme les conséquences qu'Augustin lui-même avait laissées indécises. Il se prononce en faveur du créatianisme et traite d'hérésie le traducianisme qui avait été la doctrine générale de l'Occident [2]. On sait que la raison d'Augustin avait hésité jusqu'au bout à admettre sur ce point les suites logiques de sa théologie [3] : Anastase eut moins de scrupules [4]. Sur

(*Ap.*, XVI, 13), uelut una ranarum imprudenter immersus inque illa faece horribiliter uolutatus, nullatenus inde qualiter emergere posset inueniens : quia, puritatem relinquens catholicae ueritatis, quanto se per lubricum falsitatis conatur attollere, tanto magis eius lutosis foueis circumclusus obruitur. » GÉLASE, *Epist.* VI, *Ad episcopos per Picenum constitutos*, 3 ; dans THIEL, *Epistulae romanorum pontificum genuinae*, t. I (Brunsberg, 1868), p. 326 ; *P. L.*, t. XLV, col. 1766. La controverse avait fini par dévier de ce côté ; voy. TURMEL, dans la *Revue*, t. VII (1902), p. 131.

1. « De paruulis autem, quod asserit sine sacro baptismate pro solo originali peccato non posse damnari, satis impia, satis profana propositio est... Nihil est ergo quod dicant, quod non renati infantes tantummodo in regnum caelorum ire non ualeant, non autem perpetua damnatione puniantur... Tollant ergo de medio nescio quem ipsi tertium quem decipiendis paruulis faciunt locum. » *Ib.*, 6 ; THIEL, t. I, p. 330-331 ; *P. L.*, t. XLV, col. 1768-1769. Des paroles si claires ne comportent aucune atténuation.

2. Voy. TURMEL, *Revue*, t. VII (1902), p. 136 et note 2.

3. TURMEL, *Revue*, t. VI (1901), p. 394 suiv. ; t. VII (1902), p. 141 suiv.

4. « Laudauimus fratris et coepiscopi nostri Arelatensis sollicitudinem, qua nobis, ut arbitramur, necessariam materiam praedicationis ingessit contra haeresim quam intra Gallias adfirmat exortam, qua putant hoc rationabili se adsertione suadere quod humano generi parentes, ut ex materiali faece tradunt corpora, ita etiam uitalis animae spiritum tribuant. Quos debet fraternitas uestra monitis praedicationibusque suis a uana falsaque persuasione reuocare. » ANASTASE, *Epist. VI, Ad uniuersos episcopos per Gallias constitutos* (23 août 498), I, 2 ; THIEL, t. I, p. 634. « Ita redargui uolo, qui in nouam haeresim prorupisse dicuntur ut a parentibus animas tradi generi humano adserant, quemadmodum ex faece materiali corpus infunditur. » ID.,

l'action de la grâce et sur le décret divin de l'appel au salut, il reproduisait la doctrine de saint Augustin dans les formules de Prosper [1].

Cette lettre d'Anastase II n'est pas sans importance pour l'étude de Césaire. Elle paraît avoir été provoquée par un rapport de l'évêque d'Arles, Eone. On doit même penser que la réponse du pape, suivant un usage constant, reproduit en partie la teneur de la supplique du vénérable confrère, et exprime autant, sinon plus, la pensée du siège arlésien que celle du siège apostolique. Or, depuis 496 environ, Césaire avait quitté Lérins pour Arles, et en 498, il était probablement déjà agrégé au clergé d'Eone. D'autre part, Césaire avait trouvé dans le rhéteur Pomère un conseiller littéraire et théologique. C'est auprès de

ib., III, 6 ; THIEL, I, p. 635. Il n'y a aucun doute possible sur la pensée d'Anastase ; il parle de l'âme créée à l'image de Dieu : « Carnali nimis intellectu animam ad Dei imaginem factam putant hominum permixtione diffundi atque insinuari. » *Ib.*, I, 4 ; p. 634. La question resta d'ailleurs, malgré ces affirmations, toujours incertaine ; voy. TURMEL, *Revue*, t. VIII (1903), p. 371 suiv.

1. « Non credimus latere prudentiam uestram... quod illius operatio sit atque iudicium in electione bonorum malorumque qui, pro praescientia sua, alios per gratiam deducit ad praemium, alios per iustum iudicium debitum permittit sustinere supplicium. » ANASTASE, *l. c.*, II, 5; THIEL, t. I, p. 635. *Pro praescientia sua* n'est pas une restriction dans le sens de Fauste, qui substitue la prescience à la prédestination. L'expression s'applique ici à la fois aux bons et aux méchants ; pour ne pas parler d'une prédestination des méchants, Anastase emploie le mot de prescience, recommandé par Prosper (voy. TURMEL, *Revue*, t. IX [1904], p. 505). On remarquera aussi l'opposition *deducit* et *permittit sustinere* ; elle insinue l'action efficace de la grâce sur les prédestinés. — M. TURMEL, *Hist. de la théol. positive jusqu'au concile de Trente*, p. 82, note 6, élève des doutes sur l'authenticité de cette lettre : une lettre d'Anastase II à Clovis est une supercherie littéraire, due à Jérôme Vignier qui est son seul garant. Mais ici le cas est tout différent ; car le ms. d'où M. Maassen a copié pour la première fois le texte, Darmstadt 2326, est du VIIe siècle et n'a rien à démêler avec Vignier. La lettre est le n° XXXII de la collection canonique dite de Cologne ; voy. MAASSEN, *Quellen*, p. 581. Je crois indiquer comment le document peut s'encadrer dans la suite des faits.

lui que, suivant une hypothèse vraisemblable de M. Malnory [1], Césaire se pénétra des œuvres et des doctrines d'Augustin : Pomère venait d'Afrique. Ainsi, dans le temps même où Césaire s'initie au système augustinien, son évêque Eone, consulte le pape sur un corollaire de la théorie du péché originel. Si la coïncidence mérite d'être retenue, on en déduira les préoccupations et les tendances qui sollicitaient dès cette époque l'ancien moine de Lérins.

En tout cas, nous avons la preuve que le siège d'Arles, dans les dernières années du ve siècle, était gagné au système d'Augustin et en tirait les conclusions qui semblaient s'imposer aux esprits rigoureux. On ne doit donc pas croire, comme on l'a fait, que l'attitude de Césaire, dans les questions de la grâce, s'est réglée sur celle du pape, ni que le désir de relever le vicariat apostolique des Gaules a été l'origine d'un calcul intéressé. Il est fort probable qu'à Lérins déjà, l'autorité théologique de Fauste déclinait. Le livre de Claudien Mamert, *De statu animae*, publié en 468 ou 469, lui avait porté un coup sensible, atténué pour un temps par les rivalités d'Églises. Mamert appartenait à l'Église de Vienne ; la métropole concurrente d'Arles soutint son suffragant Fauste, qui put faire condamner les idées d'Augustin, vers 475, dans les conciles successifs d'Arles et de Lyon. Mais on doit penser que, peu à peu, les critiques faisaient leur chemin. Rien ne prouve que Césaire ait reçu à Lérins une éducation semi-pélagienne. Il y a séjourné dans un temps qui dut être une époque de transition entre le semi-pélagianisme modéré de Fauste et l'augustinisme. Pomère fit le reste [2]. Fauste lui-même était mort sans doute depuis

1. *Saint Césaire*, p. 23.

2. Pomère avait écrit un *De natura animae* en VIII livres aujourd'hui perdus. Le second traitait la question : *Vtrum anima incorporea an corporea debeat credi* ; le quatrième : *Vtrum anima, quae nascituro*

quelque temps [1]. On ne lui devait plus que les égards dus à la mémoire d'un saint personnage, confesseur de la foi catholique devant un prince arien. Tout favorisait l'augustinisme bien avant que Césaire eût recueilli l'héritage du vieil évêque d'Arles.

La lettre d'Anastase II peut passer pour un accident. Mais elle montre à quel point les milieux romains étaient désormais inclinés vers les idées de saint Augustin. On en eut une nouvelle preuve dans l'affaire des moines scythes. En 431, Célestin avait donné à Prosper une lettre sur laquelle les adversaires d'Augustin avaient eu toute facilité d'ergoter. Plus de quatre-vingts ans après, en 519, Hormisdas condamnait les écrits de Fauste [2] et recommandait ceux d'Augustin, notamment le *De praedestinatione sanctorum*, un des traités qui avaient ému autrefois si fort les Marseillais et que Célestin n'avait voulu ni

corpori infundenda est, noua fiat sine peccato, an ex substantia animae primi hominis, uelut propago ex radice producta, etiam peccatum primae animae secum originaliter trahat (addition à Gennadivs, *De uiris inlustribus*, xcix ; ed. Richardson, p. 96).

1. La dernière date de Fauste est son retour d'exil en 485 ; en 500, Avitus en parle comme d'un homme mort depuis quelques années. Voy. Engelbrecht, *Fausti opera* (Vienne, 1891), p. xi.

2. Tel est le sens de la réponse. M. Turmel, *Revue*, t. IX (1904), p. 510, traduit littéralement ; M. Arnold, *Caesarius*, p. 333, dit qu'Hormidas s'exprime sans précision ; M. Malnory, *Saint Césaire*, p. 151, prétend qu'il ne voulut pas condamner Fauste. Voici le texte : « Hi uero quos uos de Fausti cuiusdam Galli antistitis dictis consuluisse litteris indicastis, id sibi responsum habeant. Neque illum recipi neque quemquam quos in auctoritate Patrum non recipit examen catholicae fidei aut ecclesiasticae disciplinae ambiguitatem posse gignere aut religiosis praeiudicium comparare. Fixa sunt a Patribus quae fideles sectari debeant instituta : siue interpretatio siue praedicatio seu uerbum populi aedificationi compositum, si cum fide recta et doctrina sana concordat, admittitur ; si discordat, aboletur. » *Epist. LXX* ; *P. L.*, t. LXIII, col. 492 B. On peut imaginer une condamnation plus expresse. Mais le sens général de *recipere*, *non recipere*, est trop connu pour qu'on puisse hésiter sur la pensée d'Hormidas. Il est éclairci au surplus par l'opposition de *admittitur* et de *aboletur*.

approuver ni désigner [1]. Les papes avaient suivi le vent.

Il n'en était pas encore tout à fait de même en Gaule. On a établi un lien direct entre le débat sur Fauste et le concile d'Orange [2] : cette supposition n'est pas nécessaire. La question de la grâce était toujours discutée et les sermons de Césaire montrent qu'il n'évitait aucune occasion d'insinuer sa doctrine. Mais les œuvres écrites par Fulgence de Ruspe à l'occasion de ce débat purent être pour l'infatigable prédicateur une mine précieuse ; il a pu en tirer des homélies et des tracts avec son ordinaire sans-gêne. Fulgence lui a fourni des formules trinitaires [3] ; il a pu lui donner aussi quelques développements sur la nécessité du baptême et sur l'efficacité des secours divins. Cependant ces rapports littéraires sont insuffisants pour expliquer une manifestation comme celle d'Orange.

Les débats de doctrine n'ont pas toujours l'importance qu'ils paraissent avoir. Ils masquent souvent des compétitions ecclésiastiques et des visées plus concrètes. Césaire avait gagné la partie engagée depuis tant d'années entre les métropoles d'Arles et de Vienne (513 et 514). Avit de Vienne, mort le 5 février 518 [4], n'avait pas survécu bien longtemps à sa défaite. Son successeur, Julien, pouvait chercher à reprendre sur l'adversaire une partie du terrain conquis [5]. On ne pouvait s'attaquer directement

1. Turmel, dans la *Revue*, t. IX (1904), p. 500 et 510.
2. Malnory, *Saint Césaire*, p. 152.
3. Plus haut, p. 19-20; 23, n. 4; 43, n. 2; 50, n. 1.
4. Duchesne, *Fastes*, t. I, p. 147.
5. L'histoire des derniers temps de la domination burgonde est un peu indécise. En 523, les Wisigoths aident les Burgondes à supporter la première attaque générale des Francs et reçoivent, en retour, une partie du pays situé au sud de l'Isère. Une dizaine de diocèses se trouvent par suite démembrés de la province de Vienne et rattachés à celle d'Arles. On remarquera que c'est à partir de ce moment que se développe la plus grande activité conciliaire de Césaire. Mais les Burgondes tiennent encore. En 533, Julien, évêque de Vienne, signe au

aux décrétales trop récentes de Symmaque. Mais si, dans un concile, l'on infligeait au nouveau primat une condamnation d'hérésie, quelle revanche des humiliations passées! Les vieilles idées gallicanes sur la grâce avaient encore quelque crédit. Par un renversement des rôles qu'expliquent les changements de situation, Vienne allait, sans doute sans le nommer, reprendre la cause de Fauste. L'influence de Césaire perdait de sa force en passant la frontière du royaume des Goths [1]. On pouvait espérer que les évêques des pays situés au nord de l'Isère entreraient dans des vues favorables au siège de Vienne. Un concile fut réuni à Valence.

Nous n'avons, sur ce concile, de renseignements que par la biographie de Césaire. « Beaucoup de rivaux s'élevèrent contre lui pour résister à sa doctrine de la grâce. Heureuse rivalité! Des murmures et de mauvais propos de certaines gens répandent en Gaule contre la prédication de l'homme de Dieu des soupçons vains. C'est pourquoi les évêques du Christ situés au delà de l'Isère, unis par l'amour qu'inspire la charité, s'assemblent dans la cité de Valence. A cette réunion, le bienheureux Césaire, à cause de son infirmité habituelle, ne put se rendre comme il l'avait résolu. Mais il envoya les plus éminents des évêques, avec des prêtres et des diacres. Parmi eux, saint Cyprien de Toulon, évêque remarquable et illustre, se montra brillant, appuyant toutes ses

concile franc d'Orléans. Sa ville épiscopale a donc changé de maître. En 534, le royaume burgonde disparaît. C'est probablement au cours de la campagne de 532 que Vienne était tombée au pouvoir des Francs. M. Longnon place la conquête de Valence en 534 lors du désastre définitif. En 529, et avant, les Burgondes étaient encore établis à Vienne et à Valence. Voy. Longnon, *Géographie de la Gaule au VI[e] siècle*, p. 429 et 423-424; Duchesne, *Fastes épiscopaux*, t. I, p. 133-134; Malnory, *Saint Césaire*, p. 159.

1. Voy. les dates de Julien dans Duchesne, *Fastes épiscopaux*, t. I, p. 147.

paroles sur les divines Écritures, prouvant par les très antiques institutions des Pères que personne ne peut par soi-même faire aucun progrès dans la divine perfection s'il n'a été d'abord appelé par la grâce prévenante de Dieu... et que l'homme ne retrouvera une volonté vraiment libre que racheté par l'action libératrice du Christ, action qui lui permettra d'atteindre la perfection. De ces propositions, l'homme de Dieu rendit un compte exact et évident fondé sur la tradition apostolique. De plus, Boniface d'heureuse mémoire, pape de l'Église romaine, ayant appris cette discussion, réprima l'accusation portée par ses adversaires et confirma de son autorité apostolique le jugement de saint Césaire. Ainsi, par la grâce du Christ, peu à peu les chefs des Églises acceptèrent ce que le diable avait rêvé de supprimer par une soudaine opposition [1]. »

1. « Multi quidem aemuli surrexerunt qui eius resisterent doctrinae de gratia. Sed o felicitas aemulandi aemulanda *ed.*) ! Etenim susurris et mala interpretatione quorumdam oboritur in Galliarum partibus contra praedicationem hominis Dei frustra sinistra suspicio. Ob hoc antistites Christi ultra Isaram consistentes caritatis amore collecti in Valentina ciuitate conueniunt. Vbi etiam beatus Caesarius, infirmitatis solitae causa, sicut disposuerat properare non potuit. Misit tamen praestantissimos uiros de episcopis, cum presbyteris et diaconibus. Inter quos etiam sanctus Cyprianus Telonensis antistes magnus et clarus enituit, omnia quae dicebat de diuinis utique Scripturis firmans, et de antiquissimis Patrum institutionibus probans nihil per se in diuinis profectibus quemquam arripere posse nisi fuerit primitus Dei gratia praeueniente vocatus. Sed dum suam iustitiam quaerebant statuere, iustitiae Dei non erant subiecti, non reminiscentes Dominum dixisse... » L'auteur cite Jn., xv, 5, 16 ; iii, 23 ; Paul, *I Cor.*, xv, 10 ; Jac., i, 17 ; *Ps.*, lxxxiii, 12. « Et quod tunc uere liberum homo resumet arbitrium, cum fuerit Christi liberatione redemptus, sub qua absolutione ualeat consequi perfectionis effectum. Quorum intentionibus homo Dei dedit ueram et euidentem ex traditione apostolica rationem. Nam et beatae memoriae Bonifacius, Romanae eccclesiae papa, eadem colluctatione comperta, calcata intentione iurgantium, prosecutionem sancti Caesarii apostolica auctoritate firmauit. Ita donante Christo, paulatim Ecclesiarum antistites receperunt quod optauerat diabolus repentina animositate

Ce récit est fort curieux. Le synode confirmé par Boniface n'est pas celui de Valence, dont nous n'avons plus les décisions, mais celui d'Orange. Le concile d'Orange n'est au contraire pas même mentionné par le biographe [1]. Toute l'affaire est singulièrement présentée. Elle semble s'être passée sans difficulté ; les évêques réunis n'ont d'autre sentiment qu'une ardente charité ; ils sont tout de suite convaincus par le savant et éloquent Cyprien. Il ne manque vraiment à cette petite fête de famille que le principal intéressé, retenu dans sa ville d'Arles par un contretemps bien fâcheux.

Il faut écarter l'ouate pieuse qui enveloppe cette narration. Comme dans d'autres chapitres, sur les voyages forcés de Césaire à Bordeaux et à Ravenne ou sur son rôle pendant le siège d'Arles, l'hagiographe a des réticences et des confusions calculées. Ici, nous pouvons dans une certaine mesure redresser son récit.

L'attaque est mise au compte de personnalités anonymes et quelconques. Boniface nous apprend que ce

cessare. » *Vie de Césaire*, I, 46 (35) ; *P. L.*, t. LXVII, col. 1023 A et t. XLV, col. 1792. Cette partie de la biographie est l'œuvre de Firminus, évêque d'Uzès, frère de Ferréol d'Uzès, mort en 553 ; voy. Arnold, *Caesarius*, p. 496 et la note.

1. On plaçait autrefois le concile d'Orange avant celui de Valence : encore Malnory, p. 154. Cette hypothèse était nécessaire lorsqu'on voyait dans Césaire un partisan modéré des idées augustiniennes. Mais la découverte de l'opuscule par dom Morin, l'étude des sermons, le rapport établi entre la décrétale d'Anastase II et les débuts théologiques de Césaire prouvent qu'il a été jusqu'au bout du système et qu'il n'a jamais cessé de le prêcher pendant sa longue carrière. Le concile de Valence est la meilleure explication du concile d'Orange. C'est l'incident nécessaire qui montre pourquoi Césaire a voulu codifier les idées augustiniennes à cette date, et non à une autre, et pourquoi il a pu supporter quelques atténuations. On croyait aussi que le concile de Valence avait été convoqué par Césaire. L'hagiographe ne le dit pas, et, ne le disant pas, il insinue le contraire. Césaire n'avait pas à convoquer un concile sur le territoire de Vienne et en pays burgonde. Hefele a donc eu raison de placer Valence avant Orange, *Concilien-*

furent des évêques qui en prirent l'initiative [1]. En fait, la réunion de Valence comprenait « les évêques du Christ situés au delà de l'Isère », c'est-à-dire les suffragants et les amis du siège de Vienne. Il est possible qu'en ce temps le siège de Valence ait encore été occupé par Apollinaris, frère de saint Avit [2]. Césaire ne pouvait attendre rien de bon de cette assemblée ; une maladie « conciliaire » le dispensa d'y venir répondre comme un accusé devant des juges. Il importait cependant d'y faire entendre la vraie doctrine de la grâce et de surveiller ce qui passerait. Césaire dépêcha Cyprien de Toulon, un de ses plus chers disciples et de ses futurs biographes [3].

Le résumé de ses paroles semble prouver que Césaire présenta un mémoire très complet, avec une liste de témoignages, témoignages de l'Écriture, témoignages des Pères, témoignages des papes.

Le narrateur nous donne un échantillon de la première

geschichte, 2e éd., t. II (Fribourg, 1875), p. 739. Après le bruit que le concile d'Orange a fait dans le monde, on peut s'étonner que le biographe l'ait passé sous silence. Mais il en est de même de tous les autres conciles présidés par Césaire. Il n'a pas voulu en faire autant pour celui de Valence, parce que ce concile, machination du démon, mais destinée par la Providence à la glorification de son serviteur, était un événement spécifiquement hagiographique. Nous avons les deux termes de toute épreuve : l'attaque, le triomphe. Il était inutile de s'attarder sur les épisodes mesquins qui ont pu remplir l'intervalle et qui n'étaient d'aucune édification. Un certain temps a dû s'écouler entre les synodes et l'on peut placer celui de Valence en 527 ou 528.

1. « Indicas enim quod aliqui episcopi Galliarum ... fidem qua in Christo credimus naturae esse uelint, non gratiae ; etc. » *P. L.*, t. XLV, col. 1790.

2. Apollinaris signe au concile de Lyon, entre 518 et 523, mais ne signe pas à celui d'Arles, en 524. Les Bollandistes, *AA. SS.*, *Oct.*, t. III (nouv. éd.), p. 50, en concluent qu'il était mort en 524. Mais Apollinaris n'avait pas à signer dans un concile de la province d'Arles. Comme il a siégé trente-quatre ans, il peut fort bien avoir survécu à son frère.

3. Cyprien signe aux conciles de 524, 527, 529, 533 et 541 ; Duchesne, *Fastes*, t. I, p. 269.

série de preuves. Sur six textes, trois se retrouveront dans le formulaire d'Orange [1].

Nous avons peut-être la seconde série, les témoignages des anciens Pères. Dom Morin a, en effet, rendu à Césaire des *Capitula sanctorum Patrum* [2]. Il suppose que ce recueil a été composé après le concile d'Orange. Saint Augustin, directement ou par l'intermédiaire de Prosper, donnait l'énoncé des vérités relatives à la grâce. C'était le point faible. Car précisément l'autorité d'Augustin était en question et il fallait montrer que ses idées étaient dans l'Église plus anciennes que lui. La nécessité s'imposait de recueillir des témoignages antérieurs. Mais cette nécessité existait déjà au temps du concile de Valence. Puisque le biographe parle d'*antiquissimae Patrum institutiones*, il est naturel de supposer que le ms. de Vienne nous a conservé ce premier travail, peut-être revisé et complété, comme il arrive souvent des travaux de Césaire. L'auteur allègue Innocent, Ambroise, Jérôme. Il ne s'est pas donné beaucoup de peine pour trouver ces témoignages. Déjà saint Augustin, dans les quatre livres *Contra duas epistulas Pelagianorum*, s'était préoccupé d'assurer une tradition à la doctrine de la grâce; c'est là que Césaire a trouvé les citations d'Innocent et d'Ambroise. Il a en outre consulté le dialogue de Jérôme contre les Pélagiens et ses lettres CXL, CXXXIII, qui le précèdent souvent dans les manuscrits. En somme, il n'a probablement feuilleté que deux volumes. La bibliothèque de Césaire ne devait pas être très riche.

« Il est étonnant, dit dom Morin, qu'il ne semble point connaître les *Praedictorum sedis apostolicae episcoporum auctoritates de gratia Dei*, jointes dès la fin du ve siècle à

1. JN., XV, 5 ; *I Cor.*, XV, 10 ; JAC., I, 17. Les trois autres sont JN., XV, 16 ; III, 23 ; *Ps.*, LXXXIII, 12. Aucun de ces textes ne paraît dans l'opuscule de Césaire sur la grâce.

2. *Rev. bén.*, t. XXI (1904), p. 225.

la lettre du pape Célestin aux évêques des Gaules [1]. » C'est qu'elles formaient un recueil distinct. Après avoir prouvé la doctrine par l'Écriture et l'avoir confirmée par les Pères, Césaire, ou son porte-parole Cyprien, « rendit un compte évident d'après la tradition apostolique, *ex traditione apostolica* [2]. » Cette tradition peut avoir compris la lettre d'Hormisdas à Possessor et les *auctoritates* des papes, conservées dans les archives romaines, auxquelles Hormisdas lui-même se réfère.

Une compilation aussi bien ordonnée devait être l'œuvre de Césaire. Le narrateur ne nous dit pas quel en fut l'effet sur les évêques « d'au delà de l'Isère ». Sans doute, s'il avait été favorable, sa discrétion aurait été moins grande. Que Césaire ait subi ou non une censure, il ne dut pas sortir triomphant de ce concile.

La réunion de Valence était une maladresse. On pouvait toujours répondre à un concile par un concile, et il était fort imprudent de contredire des doctrines qu'une faveur croissante accueillait à Rome. Le pape était alors Félix IV. Il était bien éloigné de se ranger aux idées de Fauste, lui qui proclamait qu'on ne pouvait arriver au salut sans une première grâce de Dieu [3]. C'est vers lui que se tourna Césaire.

L'évêque d'Arles prépara sa revanche avec le plus grand soin. Il rédigea les points de doctrine qu'il voulait faire décider. Ce travail fut envoyé d'abord à Rome. Il nous a été conservé par Labbe qui l'a publié d'après un manuscrit de Saint-Maximin de Trèves [4]. Suivant son

1. *P. L.*, t. L, col. 531 ; voy. Turmel, dans la *Revue*, t. IX (1904), p. 512.

2. *Homo Dei*, dans le biographe, semble bien désigner Césaire et indiquer que Cyprien ne fit que lire un mémoire préparé par Césaire.

3. « Sine inuitatione Dei nullus ad salutem uenit. » *Epist. ad Sicilienses episcopos*, XXIV ; dans Mansi, t. VIII, 701.

4. Dans Mansi, t. VIII, col. 722-724. Le ms. est à retrouver, peut-être, soit à Gand, soit dans la bibliothèque de Goerres.

habitude, Césaire a inséré dans le titre le nom de l'auteur qu'il exploitait : ce sont les *Capitula sancti Augustini in urbe Roma transmissa.* Saint Augustin a fourni en effet, les idées et souvent les expressions.

Dans le manuscrit de Trèves, ces *Capitula* sont au nombre de dix-neuf. Sauf le dernier, ils ont la forme de canons, et les quatorze premiers se réfèrent à des textes ou à des épisodes bibliques qui les justifient. On peut distinguer deux parties : I-XIV, XV-XIX.

La première partie, la plus étendue, est une exposition complète du système augustinien. Dieu a créé droite la nature d'Adam et lui a donné un libre arbitre capable d'atteindre le bien ; Adam a péché par sa faute, non par celle de sa nature (I) [1]. La mort a été le châtiment de son péché (II) [2]. Le péché d'Adam a lésé l'âme aussi bien que le corps (III) et s'est transmis à sa postérité (IV). La grâce ne dépend pas de la demande de l'homme ; c'est Dieu qui nous donne de la demander (V) [3]. Dieu n'attend pas notre volonté, mais prépare notre volonté en nous (VI). C'est à lui, non à nous que nous devons le commencement de la foi et la disposition à croire ; si la foi était naturelle, il faudrait appliquer en une certaine manière le nom de fidèles à ceux qui sont en dehors de l'Église (VII). Aucune de nos œuvres ne peut être réalisée comme elle doit l'être sans la grâce (VIII) [4].

1. Ce premier canon peut avoir été rédigé d'après Prosper, *Contra Collatorem*, XXV ; *P. L.*, t. XLV, col. 1812.

2. Voy. concile d'Afrique de 418 ; *P. L.*, t. XLV, col, 1728, 1°. Les huit sentences suivantes ont passé dans le texte définitif du concile d'Orange.

3. « Quis enim eum inuocauit, nisi quem ipse prior uocauit. » Aug., *Enarr. in Ps. CIV*, 5 ; *P. L.*, t. XXXVII, col. 1488.

4. On notera les termes qui désignent l'âme bien disposée, dans ce canon devenu le VIe d'Orange : *humilitas aut oboedientia humana*, *oboedientes et humiles*. Ils paraissent être une allusion directe à Fauste. « Dans Fauste, l'*oboedientia* joue le principal rôle, avec la *castitas :* ainsi s'annonce le moine du moyen âge. » Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 226, n. 3.

Sans elle, nous ne pouvons, comme il faut, ni penser à l'objet du salut, ni choisir, ni adhérer à la vérité évangélique (IX). Personne ne peut par son libre arbitre parvenir à la grâce du baptême ni par soi-même rechercher le salut (X). Même les pécheurs ou les apostats, qui ont reçu le baptême, ont reçu de Dieu, non d'eux-mêmes, la grâce de croire et d'être baptisés ; et il ne paraît pas être messéant à la miséricorde du Médiateur de permettre qu'ils se perdent (XI). Les péchés qu'ils avaient commis avant le baptême ont été effacés par le sacrement ; ils n'ont pas à les expier de nouveau, et, s'ils méritent de pires supplices que s'ils n'avaient point été baptisés, ce n'est pas parce que les péchés remis leur sont imputés à nouveau, mais parce qu'ils ont péché après avoir connu la vérité (XII). Les supplices de l'enfer sont diversifiés suivant la qualité et l'énormité des fautes (XIII). Ceux que Dieu, dans sa prescience, a prédestinés de toute éternité à devenir les vivantes images du Christ ne pourront périr ; ceux qu'il n'a pas prédestinés à la vie éternelle ne pourront participer au royaume des cieux. Mais la prescience de Dieu ne contraint pas au péché le libre arbitre de l'homme. Entre la prescience et la prédestination, il faut mettre cette différence que toutes les choses prévues ne sont pas prédestinées, mais que tout ce qui est prédestiné est prévu [1] (XIV).

La deuxième partie contient quelques propositions qui paraissent viser les manichéens. Dieu est le créateur de tout l'homme et Satan n'est pas l'auteur du corps (XV). Les âmes n'émanent pas de la substance divine, mais sont créées par Dieu (XVI). La résurrection aura lieu, des corps comme des âmes (XVII). Après la mort, les âmes ne retournent pas dans les corps d'animaux ou de serpents (XVIII). L'homme a été fait à l'image de Dieu, à cette image

1. Contre FAUSTE, *De gratia*, II, III ; p. 63, 8 ENG.

suivant laquelle l'homme a été fait dieu; la femme a été faite à l'image de l'homme, et tous deux à l'image de Dieu, parce que l'une vient de l'autre; il n'y a pas dans les âmes de différences de sexe (XIX) [1].

Nous avons une autre rédaction de ces *Capitula* dans un manuscrit de Namur [2]. L'ordre est un peu différent. Mais surtout dix propositions nouvelles ont été ajoutées. Ce sont les chapitres XIV-XX du *De dogmatibus ecclesiasticis* de Gennadius, ouvrage attribué à saint Augustin peut-être dès le temps de Césaire, et deux passages de l'*Enchiridion* d'Augustin, 97, et 101-102. Les extraits de Gennadius forment toute une théorie de la nature de l'âme et condamnent implicitement le traducianisme. Dom Morin a sans doute vu juste en considérant cette recension comme un développement subséquent donné par Césaire à son projet de définitions.

Sous la forme plus brève que nous a conservé le manuscrit de Saint-Maximin, le projet fut envoyé à Rome. Il fut retourné, mais modifié. Ce sont les *Capitula ab apostolica nobis sede transmissa* qui forment la partie principale du concile d'Orange [3].

1. Bien que Césaire combatte plusieurs fois les manichéens, il ne mentionne pas les doctrines condamnées par les canons XV-XIX. M. ARNOLD, *Caesarius*, p. 543, en conclut que ces canons ne sont pas son œuvre. La raison est faible. Les erreurs sur l'origine et la nature de l'âme n'étaient pas une matière de sermon public, pour un prédicateur aussi pratique que l'évêque d'Arles.

2. Édition défectueuse dans PITRA, *Analecta sacra*, t. V, p. 161-162.

3. Le concile d'Orange a été publié par SIRMOND, *Conc. Galliae*, t. I, p. 216; HARDOUIN, t. II, p. 1098; MANSI, t. VIII, p. 712; BRUNS, *Canones Apostolorum*, etc., t. II, p. 176; l'édition bénédictine de saint Augustin, *P. L.*, t. XLV, col. 1785. M. MAASSEN en a donné une édition critique dans les *Monumenta Germaniae historica*, *Legum sectio III*, *Concilia*, t. I, *Concilia aeui merouingici* (Hannovre, 1893), p. 44. Sur ce concile, voy. HEFELE, *Conciliengeschichte*, 2e éd., t. II, p. 731 suiv.; trad. fr. par DELARC (sur la 1e éd. allemande), t. III, p. 330 suiv. On trouve le texte dans tous les recueils analogues à ceux de Hahn et de

Ce concile eut lieu le 3 juillet 529. Il ne faut pas nous représenter ces conciles comme des parlements ecclésiastiques. Avec Césaire surtout, les délibérations étaient réduites à un minimum qui tendait à rien. En 524, par exemple, les évêques sont réunis pour la dédicace de Notre-Dame d'Arles. Après la cérémonie, Césaire fait apporter un parchemin qui contient un règlement canonique en quatre articles, et le donne à signer aux dix-huit évêques présents ou représentés. C'est ce qu'il appelle *difinitionem sanctorum fratrum uel meam* [1].

Une dédicace fut aussi l'occasion de l'assemblée d'Orange. Libère, le préfet des Gaules, avait fait bâtir une église que, suivant l'usage gallican, Césaire vint consacrer. Quatorze évêques l'entouraient, tous de la province, aucun « d'au delà de l'Isère ». En outre, Libère était là, avec sept *uiri inlustres*. Le prologue raconte l'occasion du concile. « Étant venus, pour la dédicace de la basilique construite par Libère..., les matières des règles ecclésiastiques furent le sujet d'une conférence spirituelle entre nous ; nous apprîmes qu'il y avait de certaines gens qui, touchant la grâce et le libre arbitre, avaient, par simplicité, des opinions peu sûres et en désaccord avec la foi catholique. Aussi, suivant l'avis et l'autorité du siège apostolique, il nous a paru juste et raisonnable de publier et de souscrire un petit recueil de propositions à nous transmis par le siège apostolique et tiré par les anciens Pères des livres des saintes Écritures... » A lire la première phrase, on dirait que le danger s'est révélé fortuitement, au cours du pieux entretien des

Denzinger. Une édition, avec traduction anglaise, commentaire et étude, a été donnée par F. H. Woods, *Canons of the second council of Orange*, Oxford, 1882. — Il faut distinguer dans les actes quatre parties : le préambule, les canons (I-VIII), les sentences (IX-XXV), la profession de foi (depuis *Ac sic secundum*).

1. Maassen, *Concilia*, p. 37, l. 38.

évêques réunis à Orange. Cependant ce n'est pas séance tenante que les *Capitula* ont été demandés et obtenus du pape. Césaire, sur l'origine et les phases du débat, observe une discrétion qu'imitera de son mieux son biographe.

Les *Capitula* sont au nombre de vingt-cinq. Nous pouvons, en les comparant avec ceux du manuscrit de Saint-Maximin, apprécier exactement le rôle du pape et celui de Césaire. A l'action de chacun d'eux correspond chacune des deux parties du texte.

Le pape, ou sa chancellerie, avait d'abord éliminé du projet de Césaire toute la partie antimanichéenne. Il ne fallait pas courir deux lièvres à la fois. Les manichéens, qui étaient hors de l'Église, avaient déjà subi des condamnations et n'étaient un danger ni nouveau ni pressant. Des quatorze premiers canons, huit furent retenus. On supprima les deux premiers ; tout ce qu'ils contenaient d'utile avait été proclamé contre Pélage ; le reste, sur la nature d'Adam avant la chute, était une spéculation sans intérêt immédiat. Les propositions XI-XIV touchaient aux questions délicates et compliquées de la prédestination et de la prescience et à celle de la rétribution des méchants. Ces idées n'étaient pas pour effrayer les Romains, depuis qu'Hormisdas avait canonisé le *De praedestinatione sanctorum* et le *De dono perseuerantiae*. Mais elles parurent probablement d'une portée pratique trop restreinte. Ainsi, avec une justesse de coup d'œil qui révèle des hommes de gouvernement, les chefs de l'Église romaine dégageaient les doctrines qu'il fallait mettre en sûreté et les rendait plus acceptables en faisant la part du feu.

Il restait dès lors huit sentences en forme de canons. Les deux premiers posaient les principes généraux contre les pélagiens. Les quatre suivants répondaient aux semi-pélagiens. Le cinquième canon, en particulier, citait une expression caractéristique de Fauste, *credulitas*, et visait deux des idées développées par lui, la volonté de

l'homme antécédente à la grâce du baptême et la justice des infidèles [1]. Le septième ne s'attaquait pas à un autre personnage qu'Augustin. Des expressions de son traité *De spiritu et littera* y étaient citées ; on condamnait la première manière de sa doctrine. Il avait fait d'abord une place à l'action isolée du libre arbitre dans le consentement à la grâce. « Dieu, avait-il dit, opère en nous la volonté de croire ; consentir ou se refuser à l'appel de Dieu est le propre de la volonté. La volonté par laquelle nous croyons est comptée pour un don de Dieu, parce qu'elle émane du libre arbitre que nous avons reçu en étant créés [2]. » Césaire entendait autrement le rôle de la liberté ; une doctrine qui avait été celle de son maître n'était plus pour lui qu'une faute de l'esprit d'hérésie, *haeretico fallitur spiritu*. Enfin le canon VIII condamnait une proposition de Cassien spécialement appliquée à la grâce du baptême [3].

Ces condamnations d'erreurs ne parurent pas suffisamment claires à Rome [4]. Le pape fit ajouter une partie

1. FAUSTE, *De gratia*, II, X, p. 84, 6 ENGELBRECHT : « Cum uenitur ad baptismum prius accedentis uoluntas inquiritur ut regenerantis gratia subsequatur. » Dans le même ouvrage, le titre de II, XI porte : « Gentes Deum naturaliter sapuisse ». Cette justice naturelle des païens est positivement exclue par la réflexion finale du canon V : « Qui enim fidem qua in Deum credimus dicunt esse naturalem, omnes eos qui ab ecclesia Christi alieni sunt, quodammodo fideles esse definiunt. » Cette manière de voir n'est même pas condamnée, tellement elle paraît absurde. Voy. aussi plus loin, p. 102, note 3.

2. « Ipsum uelle credere Deus operatur in homine ... ; consentire autem uocationi Dei uel ab ea dissentire propriae uoluntatis est. » *De spiritu et littera*, XXXIV, 60 ; *P. L.*, t. XLIV, col. 240. Les expressions du canon VII, rappellent celles d'AUGUSTIN, *Ib.*, XXIX, 51 ; col. 233 : « Per fidem confugiat ad misericordiam Dei ut det quod iubet atque, inspirata gratiae suauitate per Spiritum sanctum, faciat plus delectare quod praecipit quam delectat quod impedit. »

3. CASSIEN, *Coll.* XIII, XV ; p. 389 PETSCHENIG ; cf. PROSPER, *Contra collatorem*, III, XIX, 55, *P. L.*, t. XLV, 1829, *definitione sexta*.

4. Les huit canons constitués ainsi figurent dans les éditions de GENNADIUS, *De ecclesiasticis dogmatibus*, ch. XXXVIII-XLV. En outre, on

positive au document, seize propositions du recueil formé par Prosper des *Sententiae* de saint Augustin [1], les propositions 22, 54, 56, 152, 212, 226, 260, 297, 299, 310, 314, 317, 325, 340, 368, 372. Comme on le voit, elles ne sont pas consécutives et pourtant elles se suivent dans le procès verbal du concile avec l'ordre où on les trouve chez Prosper. Évidemment ces extraits sont l'œuvre d'une seule personne, le pape ou quelque clerc de son entourage. Ils ont pour sujet le secours divin, le mérite de l'homme, l'infirmité du libre arbitre, le rôle de la grâce, la source de la vertu chrétienne, l'amour de Dieu, et d'autres points de la doctrine augustinienne. Mais ils ne concernent que l'homme dans sa condition actuelle et ne touchent qu'aux problèmes qui l'intéressent, laissant de côté et la nature d'Adam avant la chute, et les enfants morts sans baptême, et la prédestination, et tous les autres raffinements.

Ces extraits n'ont pas été insérés tels quels dans les actes d'Orange. Une sentence qui n'est pas de Prosper est intercalée entre les sentences 22 et 54. D'autres

retrouve quelques autres propositions d'Orange dans les chapitres suivants : le canon XIII = GENN., XLVI ; can. XIX = GENN., XLVII ; can. XXI = GENN., XLVIII ; enfin la confession finale a fourni GENN., XLIX, L et LI. On en a conclu que Césaire avait tiré mécaniquement de Gennadius une partie des décisions du concile. De plus, la sentence II du ms. de Saint-Maximin (plus haut, p. 251, n. 2) représente GENNADIUS, XXXIII, amplifié. Mais dès 1614, Elmenhorst avait remarqué que les chapitres XXII-LI manquaient dans le ms. de Florence dont Lindenbrog lui avait procuré la collation. Les mss. de Gennadius sont nombreux et cet ouvrage figure dans certaines collections canoniques. J'ai examiné seulement, comme mss. types, B. N. lat. 1451 (ms. de Saint-Maur ; IX[e] s.), 3848 *A* (collection de Quesnel ; ms. de l'Oratoire ; VIII[e]-IX[e] s. ; Gennadius y est une addition, d'abord étrangère à la collection et au ms.), 3848 *B* (ms. de l'Herovalliana ; VIII[e]-IX[e] s.). Aucun de ces trois mss. n'a les chapitres suspects. C'est une compilation de textes canoniques variés, ayant pour trait commun d'établir l'augustinisme. Gennadius, qui était semipélagien, en aurait eu horreur. Voy. les notes d'Elmenhorst, dans *P. L.*, t. LVIII, col. 1023 suiv.

1. *P. L.*, t. XLV, col. 1861 suiv.

sentences ont été plus ou moins retouchées. M. Arnold a prouvé que ces modifications sont l'œuvre de Césaire[1]. La sentence intercalée forme le dixième canon ; elle contient un avis que le prédicateur répète à tout propos : il ne faut pas se lasser de demander l'aide de Dieu. Une telle pensée avait une portée pratique pour les fidèles ; elle répondait en même temps à une objection fréquente des semi-pélagiens, qui accusaient les augustiniens d'énerver la discipline morale en faisant tout attendre de la grâce. D'autres sentences étaient éclaircies et corrigées. Une modification importante de la sentence 152 de Prosper introduit dans le canon XIII la notion du baptême. L'efficacité du sacrement se trouve par suite définie comme la réparation du libre arbitre[2]. Dans la sentence 314, Prosper disait que l'homme ne fait rien sans que Dieu ne fasse que l'homme agisse. Césaire en tire le canon XX ; mais il répète l'idée des bonnes actions : l'homme ne fait rien « de bon » sans Dieu. Il condamne donc implicitement la justice naturelle des païens et des infidèles, et en même temps la prédestination du mal. De plus, il remplace : *Deus facit ut faciat homo*, par : *Deus praestat...* ; il laisse une marge à l'activité humaine[3]. Dans les autres canons, Césaire se contente de compléter ou de préciser la preuve d'Écriture sainte (canons XI, XIV, XV, XVI).

1. *Caesarius*, p. 536 suiv. Mais p. 539, il attribue au canon XVIII, comme partie intégrante, une incise qui n'est que la répétition de la rubrique. Voy. le texte de Maassen.

2. Canon XIII : « Arbitrium uoluntatis *in primo homine infirmatum nisi per gratiam baptismi non potest reparari ;* quod amissum, nisi a quo potuit dari, non potest reddi... ». PROSPER, *Sent.* CLII : « Arbitrium uoluntatis *tunc est uere liberum cum uitiis peccatisque non seruit. Tale donum est a Deo*, quod amissum, nisi a quo potuit dari, non potest reddi... » Prosper copie AUG., *De ciu. Dei*, XIV, XI ; p. 28, 4 HOFFMANN.

3. PROSPER, CCCXIV : « Nihil (boni *add. Cés.*, *can.* XX) hominem posse sine Deo. Multa Deus facit in homine bona quae non facit homo ; nulla uero facit homo (bona *add. Cés.*) quae non Deus facit (praestat *Cés.*) ut faciat homo. »

Comme si ces additions et ces corrections ne suffisaient pas, Césaire ajouta de son crù une dernière partie aux actes du concile, sous forme de profession de foi. Il y affirmait l'affaiblissement du libre arbitre par le péché originel, la nécessité de la grâce prévenante, le caractère surnaturel du désir du baptême, la possibilité pour les baptisés d'observer les commandements, l'antécédence de la grâce à tout acte bon, que ce soit la demande du baptême ou l'accomplissement des préceptes après le baptême.

On a vu dans quelques expressions de cette finale une restriction à la doctrine de saint Augustin. « Par le péché du premier homme, disait Césaire, le libre arbitre a été faussé et affaibli. » Or ce sont ces expressions que Fauste de Riez avait insérées dans un acte célèbre, la lettre de rétractation imposée à Lucidus. On sait que ce malheureux prêtre s'était engagé trop tôt dans l'augustinisme, sans attendre la saison marquée pour cette évolution de la théologie gallicane [1]. Mais qu'on relise les deux textes, on verra qu'ils n'ont vraiment de commun que ces épithètes, « faussé, affaibli », et que le sens est tout autre, sinon contradictoire. Fauste dit par l'organe de Lucidus : « La liberté de la volonté *n'a pas* été *détruite*, mais affaiblie et amoindrie [2]. » L'énergie du sens est tout entière dans la première partie de la phrase. L'expression se trouve dans un développement explicatif, à la suite d'une série de propositions condamnées dont la seconde est la suivante : « Après la chute du premier homme, la liberté de la volonté a été entièrement *détruite* [3]. » Césaire dit par contre : « Par le péché du premier homme, le libre arbitre a été faussé et affaibli de telle façon que personne dans la suite

1. Voy. *Revue*, t. IX (1904), p. 506.

2. « Libertatem uoluntatis humanae non exstinctam, sed adtenuatam et infirmatam esse. » FAUSTE, lettre II, p. 166, 17 ENG.

3. « Post primi hominis lapsum de toto arbitrium uoluntatis exstinctum. » *Ib.*, p. 165, 20.

ne peut, comme il devrait, ou aimer Dieu, ou croire en Dieu, ou faire pour Dieu ce qui est bon, à moins qu'il ne soit prévenu par la grâce de la miséricorde divine [1]. » On notera l'incise *sicut oportuit*, « comme il devrait »; elle se retrouve au canon VI et au canon VII (*ut expedit*) à propos de l'action du Saint-Esprit sur l'âme qui accomplit les bonnes œuvres. C'est un rappel de la doctrine de l'apôtre Paul (*Rom.*, VIII, 26) : *Quid oremus sicut oportet nescimus.* L'infirmité de la volonté et la nécessité de la grâce prévenante sont nettement opposées. Césaire ne fait au surplus que reprendre sous une forme affirmative une doctrine proclamée dans le canon VIII sous forme de proposition condamnée [2]. Si donc une épithète de Fauste revient sous sa plume, c'est peut-être, comme dans le canon V, comme dans le sermon sur le Pharaon, un moyen discret de désigner l'évêque de Riez sans le nommer. Césaire n'a pas peur du jugement porté par saint Augustin sur le libre arbitre de l'homme déchu ; il a laissé au canon XIII les fortes expressions de Prosper : « Le libre arbitre, *perdu*, n'a pu être rendu que par celui par qui il avait pu être donné [3]. » L'évêque d'Arles était donc bien éloigné de l'affaiblissement de la volonté tel que l'avait conçu Fauste de Riez.

D'autres passages de la profession de foi ont paru contredire la doctrine d'Augustin sur « le don de la persévérance ». Césaire réclame la collaboration active de

1. « Debemus et credere quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et adtenuatum fuerit liberum arbitrium ut nullus postea aut diligere Deum sicut oportuit aut credere in Deum aut operari propter Deum quod bonum est possit, nisi eum gratia misericordiae diuinae praeuenerit. » Édition MAASSEN, p. 51, l. 20.

2. « Is enim non omnium liberum arbitrium per peccatum primi hominis adserit infirmatum aut certe ita laesum putat ut tamen quidam ualeant sine reuelatione Dei mysterium salutis aeternae per semetipsos posse conquirere. » Édit. MAASSEN, p. 48, l. 20.

3. Voy. plus haut, ~~p. 98, n.~~ 2.

l'homme, soit pour obtenir le baptême, soit pour accomplir les commandements après le baptême [1]. Mais saint Augustin exige de son côté la collaboration de l'homme. Il termine son livre *De gratia et libero arbitrio* par cet encouragement : « Soyez assurés que votre labeur ne sera pas vain, si, vous avançant dans le bon propos, vous persévérez jusqu'à la fin [2]. » Il serait banal de dire qu'il n'a jamais déconseillé l'effort des chrétiens. Césaire tient ferme lui aussi « les deux bouts de la chaîne » : le chrétien doit agir pour son salut, aucune action bonne ne vient de lui. Il réunit les deux idées dans la même phrase [3]. Par une sorte de réaction, qui n'est pas une contradiction, les doctrines qui limitent le plus le rôle de la liberté sont souvent celles qui exigent le plus l'effort de la liberté : Prométhée défie la fatalité.

Enfin, cette dernière partie des actes répond à l'une des accusations portées contre Césaire. « Que quelques-uns soient, par la puissance divine, prédestinés au mal, non seulement nous ne le croyons pas, mais même, s'il en est qui veulent croire une pareille horreur, avec la plus grande indignation nous leur disons anathème [4]. » Saint Augustin avait parlé quelquefois de prédestination

1. « Ipse (Deus) nobis nullis bonis praecedentibus meritis et fidem et amorem sui prius inspirat ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus et, post baptismum, cum ipsius adiutorio ea quae sibi sunt placita implere possimus. » Édit. Maassen, p. 52, l. 23.

2. «Certi estote quia non erit inanis labor uester si in bono proposito proficientes perseueretis usque in finem. » XXIII, 45 ; *P. L.*, t. XLIV, col. 911.

3. « Secundum fidem catholicam credimus quod... omnes baptizati, *Christo auxiliante et cooperante*, quae ad salutem animae pertinent possint et debeant, *si fideliter laborare uoluerint*, adimplere. » Édit. Maassen, p. 52, l. 16.

4. « Aliquos uero ad malum diuina potestate praedestinatos esse non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum mali credere uelint, cum omni detestatione illis anathemam dicimus. » *Ib.*, p. 52, l. 18. C'est le seul anathématisme de ce concile.

à la peine ; mais il n'avait pas nommé une prédestination au péché. Ce procès de la prédestination, qui avait été soulevé par les Marseillais, se poursuivait donc[1] . Césaire, après Prosper, était obligé de condamner la prédestination au mal. Nous avons là, sans aucun doute, l'explication du concile de Valence et le thème sur lequel brodaient les ennemis du primat des Gaules.

Le primat avait une douce obstination, vis-à-vis du siège apostolique comme vis-à-vis de ses ennemis. A Rome, on s'en tenait encore au jugement porté dans les *Capitula* attribués à Célestin. On admettait bien dans l'enseignement privé les conséquences du système d'Augustin ; mais on croyait qu'il était inopportun de les avouer officiellement. On pensait qu'il y avait dans ces débats plus d'un problème incertain, plus d'une vérité à garder dans les cellules des docteurs et à préserver des méprises des fidèles et des disputes des conciles[2]. Césaire ne se l'était pas tenu pour dit. Par des amendements, il avait trouvé le moyen de trancher indirectement quelques-unes des questions qui lui tenaient au cœur. La mention du baptême, ajoutée dans une sentence et répétée dans la finale, entraînait la condamnation implicite des païens, des infidèles et des enfants morts sans baptême[3]. Une correction dans le canon xx et une proclamation solen-

1. Voy. Turmel, *Revue*, t. IX (1904), p. 429.

2. Voy. la restriction citée par Turmel, *ib.*, p. 513, note 2. Elle me paraît un refus d'entrer dans la discussion, mais non pas une condamnation des raffinements augustiniens ; voy. la lettre des évêques africains, dans Fulgence, *Ep.*, xv, 10 ; *P. L.*, t. XLV, col. 1784.

3. La condamnation de la justice des païens était, au surplus, exprimée dans les propositions de Prosper. Voy. le canon xvii : « Fortitudinem Gentilium mundana cupiditas... facit » ; et le canon xxii, qui a fait verser beaucoup d'encre : « Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. » Comme ces propositions sont dues à la collaboration du Saint-Siège, on peut mesurer par là quel chemin on avait fait à Rome depuis Innocent I et combien peu il s'en fallait qu'on n'y fût aussi augustinien que Césaire.

nelle de la finale écartaient la prédestination au mal. Une légère retouche dans le même canon rendait plus claire la nécessité des œuvres, exposée aussi dans la finale. A chacun des amendements des sentences, correspond une affirmation précise de la troisième partie. Mais le concile laissait dans l'ombre l'origine de l'âme, le particularisme de l'élection au salut, la grâce irrésistible. Césaire ne paraît jamais avoir enseigné le dernier point.

Il restait à assurer au procès-verbal d'Orange une valeur pratique. La présence de Libère la garantissait du côté laïc. Césaire lui fit apposer sa signature, à la suite des évêques, et les « illustres » durent aussi le faire, comme des suffragants après leur métropolitain. Mais on avait beau dire que les *Capitula* venaient de Rome. Il fallait une pièce le déclarant de manière authentique, et approuvant par la même occasion les additions et les corrections. On s'était adressé à un clerc romain, Boniface, l'homme de confiance et l'archidiacre de Félix IV, pour qu'il obtînt l'approbation pontificale. Mais Félix IV mourut et le pape qui reçut les lettres de Césaire était précisément Boniface. De sa réponse on peut déduire les points sur lesquels l'évêque d'Arles avait attiré son attention : le caractère surnaturel de la grâce de la foi, la lésion du libre arbitre, la grâce prévenante, l'origine divine de toute œuvre bonne [1].

La lettre de Boniface II est du 25 janvier 531[2]. Plus de dix-huit mois s'étaient écoulés depuis la tenue du concile.

1. *P. L.*, t. XLV, col. 1790 suiv. ; MANSI, t. VIII, col. 525 ; JAFFÉ-KALTENBRUNNER, 881.

2. La lettre porte comme date : VIII *kal. febr.*, *Lampadio et Oreste u. u. cl. consulibus*, c'est-à-dire le 25 janvier 530. Mais alors, Félix IV n'était pas mort. La date donnée ci-dessus a été proposée par Sirmond, qui corrige et lit : *post consulatum Lampadii et Orestis*, etc. ; elle est généralement adoptée. Il est au moins curieux que le *Liber pontificalis* assigne pour la mort de Boniface *XV kal. nou.* (le jour varie), *Lampadio et Oreste conss.* (LVII, 5) : Boniface venait à peine de recueillir

Le retard a paru considérable et l'on a supposé que le concile de Valence avait eu lieu dans l'intervalle. Mais, si la date est exacte, le retard peut s'expliquer. Félix IV avait désigné Boniface pour lui succéder. A sa mort, le 20 ou 22 septembre 530, il y eut des protestations contre la prétention de transmettre un siège comme un héritage. La plus grande partie du clergé se sépara de Boniface et lui donna un rival, Dioscore, qui eut la présence d'esprit de mourir le 14 octobre suivant. Boniface garda de cette aventure un long ressentiment. Il voulut condamner la mémoire de Dioscore ; il voulut établir par un *constitutum* son droit de se choisir un successeur. Les synodes succédaient aux synodes ; le clergé résistait. Finalement, Boniface fut forcé de s'incliner et brûla son *constitutum* devant la confession de saint Pierre en présence du clergé et du sénat [1]. Ces incidents durent occuper une partie du court pontificat de Boniface. On comprend qu'il n'ait pas eu tout d'abord le temps de mettre au courant la correspondance de son prédécesseur.

Le but de Césaire était atteint. Il fit un recueil de tous les documents : l'approbation de Boniface, les actes d'Orange, les *Capitula sancti Augustini in urbem Romam transmissa*, les *Capitula sanctorum Patrum*. C'est proba-

la succession de Félix. M. Duchesne a supposé que la date de l'ordination a été insérée à une fausse place. Sur la chronologie des pontificats de Félix IV et de Boniface II, voy. son édition, t. I, p. 279, 280, 283.

1. « ... Dioscorus ordinatur in basilica Constantiniana, Bonifatius uero in basilica Iulii ; et fuit dissensio in clero et senatu dies XXVIII. Eodem tempore defunctus est Dioscorus, prid. id. Oct. Ipsis diebus, Bonifatius, zelo et dolo ductus, cum grande amaritudinem sub uinculo anathematis cyrografi reconciliauit clero : quem cyrografum arcibo ecclesiae retrudit, quasi damnans Dioscorum... Congregauit synodum... et fecit constitutem ut sibi successorem ordinaret... Factum iterum synodum, hoc censuerunt sacerdotes... quia contra canones fuerat hoc factum... ut successorem sibi constitueret. Ipse Bonifatius papa reum se confessus est... ; tunc ante confessionem... ipsum constitutum... incendio consumpsit. » *Liber Pont.*, LVII.

blement à cette occasion qu'il fit une seconde édition, augmentée, des *Capitula sancti Augustini*, telle que le ms. de Namur les a conservés. Une note, qui se trouve dans la collection canonique du ms. de Saint-Maur, énumère les principales parties du recueil [1] ; à l'origine, elle devait être placée en tête. Au moment où se constituaient les grandes collections canoniques, cette rédaction authentique du concile d'Orange lui assurait l'autorité sur les générations à venir [2].

Césaire avait encore montré son goût pour la codification des croyances. Il avait foi dans l'autorité. A son jugement, les questions les plus délicates de la psychologie religieuse pouvaient être tranchées par des canons de concile, comme une affaire de discipline ou de propriété ecclésiastique. De tels esprits, simplistes et servis par une volonté ferme, sont nécessaires à l'humanité pour l'empêcher de ressasser indéfiniment les mêmes systèmes sur les mêmes problèmes dans les mêmes données. L'interminable controverse sur la grâce et le libre arbitre était fermée pour un temps par la main tenace de Césaire.

1. « In hoc loco continetur sinodus Arausicae, quem per auctoritatem sanctus papa Bonefatius confirmauit. Et ideo quicumque aliter de gratia et libero arbitrio crediderit quam uel ista auctoritas continet uel in illa synodo constitutum est, contrarium se sedi apostolicae et uniuersae per totum mundum Ecclesiae esse cognoscat. Continentur etiam in hoc codice sanctorum antiquorum patrum sententiae. Et quam<uis> sinodum Arausica prius sit facta quam auctoritas ista, tamen pro reuerentia sedis apostolicae hoc mihi iustum uisum est ut prius domni papae auctoritas scriberetur. » Note du ms. de Saint-Maur (B. N. lat. 1451), publiée par Maassen, *Concil.*, p. 45-46, et corrigée par dom Morin, *Rev. bén.*, XXI (1904), p. 237. Je propose de lire *quamuis*, au lieu de *quam*, devant *sinodum*.

2. Le concile d'Orange ne se trouve pas dans ces collections à sa place chronologique, mais entre celui d'Arles IIe (vers 445) et celui d'Agde (506). M. Arnold, *Caesarius*, p. 363, croit que Césaire l'a subtitué au concile semipélagien d'Arles (vers 475) où Fauste fit condamner Lucidus.

Il avait déployé aussi une remarquable habileté à placer ses idées sous le patronage du pape. Dans toute cette affaire, Rome fait preuve de sens pratique, de modération et d'esprit de gouvernement. Au contraire l'évêque d'Arles tient au système adopté avec l'entêtement des gens qui ont reçu l'opinion d'autrui ; il le pousse à ses conséquences avec la logique dégagée des philosophes de seconde main. Mais il mêle à ces dangereuses inexpériences un sentiment très vif de la condition humaine. Les canons d'Orange, rédigés à Rome et publiés sans amendement, eussent été un formulaire précis de vérités choisies avec précaution. Ce formulaire fût resté sec et abstrait. Par son appel au secours divin, par le rôle donné au baptême, par l'insistance à déclarer les œuvres nécessaires, il a fait circuler dans ces théorèmes absolus un peu de l'air que la foule apporte à l'église avec ses fautes et ses désirs du bien. Sur l'écran où se dessinait le schéma de l'homme en soi, il a fait apparaître la silhouette de l'homme réel. Il a rapproché la théorie de la vie.

III

LE PÉCHÉ ACTUEL [1]

NOTION DU PÉCHÉ. — PÉCHÉS MENUS. — L'UNION DES SEXES D'APRÈS AUGUSTIN ET D'APRÈS CÉSAIRE. — PÉCHÉS CAPITAUX. — PRINCIPES ET CONSÉQUENCES DU PÉCHÉ VOLONTAIRE.

La société dans laquelle Césaire exerça pendant quarante ans ses fonctions de conseiller et de guide n'avait pas été profondément changée par la conversion au christianisme.

Le paganisme avait disparu de la vie publique. Mais les pratiques païennes subsistaient. Elles avaient d'autant plus de force que beaucoup d'entre elles étaient antérieures à toute forme historique de paganisme, paganisme gréco-romain ou paganisme celtique ; elles étaient des survivances d'un lointain passé de sauvagerie, si elles n'appartenaient pas au fond permanent et irréductible de la superstition dans l'âme humaine. Les sources, les arbres, les génies, auxquels, dans la campagne, étaient dédiés des autels et des oratoires, continuaient à recevoir des paysans les prières, les ex-votos et les sacrifices accoutumés. En ville, les jeux et les spectacles ne cessaient d'offrir les souvenirs et les usages de l'ancienne religion. Le jour de Jupiter était mieux observé que celui

1. Ce terme n'est pas inconnu de Césaire ; voy. *App.* 24, 1, col. 1791.

du Seigneur. Le premier janvier était fêté par des déguisements et des réjouissances qui remontaient aux temps lointains de la zoolatrie et que nous avons conservés en les transportant au carnaval. La croyance aux sorts et aux maléfices était générale. Les sorciers et les sorcières avaient un crédit assuré auprès des meilleurs chrétiens. Césaire nous a dépeint les minauderies de la femme qui affecte une belle horreur pour les insinuations de la guérisseuse magique, et qui finit par la laisser faire, en détournant la tête [1]. Cette chrétienne ne se conduit pas autrement que quatre siècles plus tôt sa pareille, la grande dame romaine, accueillant avec grand mystère la sorcière juive [2]. Mais, vraisemblablement, aux formules traditionnelles, la guérisseuse du vi^e siècle mêle des invocations et des expressions chrétiennes [3].

Les mœurs sont restées à peu près ce qu'elles étaient aux temps païens. Les jeunes gens prennent des concubines avant le mariage, les uns parce que les préjugés de la société leur défendent un établissement avant un certain âge, les autres parce que l'ambition leur donne l'espoir de s'élever au-dessus d'une condition modeste et de conclure dans leur maturité une riche union. Une fois mariés, ils n'observent pas davantage la continence. Dans leur maison, les femmes esclaves sont pour eux en quelque sorte des concubines par destination. Les bons camarades

1. Sermon publié par dom Morin, *Revue bénédictine*, t. XIII (1896), p. 209.

2. Juvénal, vi, 542 suiv.

3. Par là s'explique le sermon sur les charismes (voy. plus haut, p. 158) réduits au pouvoir de chasser les démons et de guérir. Un de nos collaborateurs, M. Croulbois, m'apporte ainsi une réponse à la question que j'avais posée : « Il m'a semblé qu'il fallait entendre, par les « vertus » que l'orateur dissuade de solliciter, les pouvoirs que les gens du peuple plus ou moins sorciers prétendent exercer par des prières infaillibles. » M. Croulbois a l'avantage de vivre dans un pays où fleurit encore la sorcellerie.

félicitent les adultères; dans les conversations des hommes, chacun se vante de ses exploits, au milieu des plaisanteries et des rires, et c'est à qui en aura le plus fait [1]. Les marchands, que de longs voyages privent de la société de leurs femmes, trouvent à leurs escales des compensations que l'âge et la nature autorisent.

Salvien a tracé un tableau célèbre de la corruption romaine. Les traits sont exagérés, mais l'ensemble est juste. En regard, il a placé l'idylle germanique. Cette antithèse de rhéteur, qu'on a prise en Allemagne pour vérité historique, est détruite par les témoignages venus de la réalité. Césaire parle rarement des soldats barbares : ils étaient ariens en majorité. Cependant, quand il s'adresse à cette partie de l'auditoire, il ne paraît pas la considérer comme plus chaste, plus tempérante, plus maîtresse d'elle-même. L'ivresse, les fêtes bachiques des rois barbares, l'habitude de la fornication, de terribles colères qui s'assouvissent dans l'homicide, voilà ce que nous montre Césaire chez les envahisseurs. Il y avait plus d'étoffe, tout compte fait, chez les Gallo-romains, en qui « l'intelligence, restée saine au milieu de la corruption raffinée des mœurs, conservait toute l'efficacité de ses ressources pour le moment où le cœur se réformait [2] ».

La pratique même du christianisme subissait les effets du laisser-aller général. On avait de la peine à obtenir que les fidèles communiassent à Noël, à Pâques et à la Pentecôte [3]. L'assistance à la messe du dimanche était irrégulière et écourtée : on partait avant le sermon, aussitôt après l'évangile, quand on venait. L'attitude de ceux qui

1. *App.*, 288, 3; col. 2290; cité plus loin, p. 481, n. 2.

2. Malnory, p. 181 ; voy. aussi p. 235. Pour la connaissance de la société au temps de Césaire, il faut se reporter à ce livre ; l'auteur y a mis beaucoup de finesse et de pénétration. Je n'indique que quelques traits.

3. Concile d'Agde, canon XVIII.

restaient n'était pas édifiante. Ils causaient de leurs affaires ou même ils tenaient des propos moins inoffensifs. Pendant les lectures et le sermon, les femmes s'étendaient tout de leur long sur le pavé et bavardaient au point de couvrir la voix du lecteur ou du prédicateur [1].

Les évêques d'Arles avaient eu quelque tort. Honorat prêchait pendant des heures. Avec lui, la messe ne durait pas moins de quatre heures. Honorat était un ancien religieux de Lérins, comme son prédécesseur Hilaire. Ces évêques, habitués à la vie du cloître, étaient mal préparés au maniement des hommes. Leur conception rigide se heurtait à la vie. Les étranges procédés d'Hilaire avaient amené une rupture durable entre le siège d'Arles et celui de Rome. Honorat, en voulant imposer son idéal de moine, incompatible avec la vie dans le monde, avait lassé les fidèles. Césaire avait traversé Lérins, mais il n'y avait pas séjourné au point de perdre la notion des réalités. Le monastère avait été seulement une des expériences multiples où s'était formé son esprit, entre le stage fait dans le clergé de Chalon et les années d'apprentissage sous la direction de Pomère et d'Éone. Son bon sens eût sans doute suffi à le préserver des erreurs d'Honorat.

Telle était la situation. Nous n'avons pas à suivre les efforts de Césaire pour établir une discipline dans le clergé et parmi les fidèles, ni à définir cette discipline. Pour achever de déterminer son rôle théologique, nous avons à dégager de ses sermons ses théories sur la morale et sur les moyens de sanctification [2].

1. « Aliquae de filiabus nostris..., ubi uerbum Dei coeperit recitari, quasi in lectulis suis ita iacere uolunt. Atque utinam uel iacerent tantummodo et tacentes uerbum Dei sitienti corde susciperent, non etiam se ita otiosis fabulis occuparent ut quod praedicatur nec ipsae audiant nec alios audire permittant. » *App.*, 300, 1 ; col. 2319.

2. Nous laisserons aussi hors du sujet les conseils aux religieux. Cette partie de l'œuvre de Césaire ne peut être séparée de l'étude des règles et de son rôle comme instituteur monastique.

L'ennemi de l'évêque est le péché. Par le péché est détruit le temple de Dieu, la demeure du Saint-Esprit, que la grâce édifia dans l'âme [1]. Par le péché l'homme est de nouveau réduit dans la servitude qu'avait brisée le Christ en descendant aux enfers [2].

Mais Césaire rencontrait aussitôt les objections des astrologues et des manichéens. « Le serpent diabolique par l'intermédiaire des astrologues et des manichéens donne aux hommes le conseil de ne point reconnaître leurs péchés. Par la bouche des astrologues, il dit : « Est-ce « que l'homme pèche ? telle est la disposition des étoiles, « il est fatal que l'homme commette le péché. » Il dit donc par l'organe des astrologues que les étoiles font que l'homme pèche, mais lui-même ne pèche pas... De même par certains manichéens, il suggère : « Ce n'est pas toi « qui pèches, c'est la gent des ténèbres ; toi, tu n'es pas « en faute. » C'était un des prétextes dont on usait pour refuser de faire pénitence. « Quand on reprend certains hommes, et qu'on leur dit : « Pourquoi avez-vous fait cela ? », ils répondent : « Mais c'est le diable qui a fait cela [3]. » Césaire consacre une de ses plus longues homélies à répondre et à montrer le danger de ces illusions. M. Arnold a pensé que les partisans de l'astrologie auxquels il s'attaque sont des priscillianistes [4] ; peut-être a-t-il

1. *App.*, 45, 3 ; col. 1835 : d'après *I Cor.*, III, 16.
2. *App.*, 44, 6 ; col. 1834.
3. « Dicit homini serpens ille per mathematicos et manichaeos ne confiteatur homo peccatum. Per mathematicos sic loquitur : « Numquid « homo peccat ? Stellae sic sunt positae, necesse est ut faciat homo pec- « catum. » Dicit ergo per mathematicos quia stella facit ut homo peccet : nam ipse non peccat... Item per quosdam manichaeos ita suggerit : « Non tu peccas, gens tenebrarum peccat ; tu non habes pecca- « tum. » ...Et cum castigantur aliqui et dicitur eis : « Quare hoc fecis- « tis ? », respondent : « Quia diabolus hoc fecit. » *App.*, 253, 2 ; col. 2213.
4. *Caesarius*, p. 126 et note 509.

raison [1]. Mais l'astrologie était goûtée pour elle-même ; il n'était pas nécessaire de s'enrôler dans une secte particulière pour la pratiquer et pour y croire [2].

Les uns niaient la responsabilité de l'homme ; d'autres affirmaient la possibilité de vivre sans péché. C'étaient encore les manichéens, avec leur prétention à être purs et à être fixés dans la sainteté. C'étaient aussi les pélagiens qui croyaient que l'homme peut se préserver de toute souillure. « Personne, répond Césaire, n'est exempt de péché, non seulement les fidèles ordinaires, mais même les saints. Tel est l'enseignement de saint Jean (*I Epist.*, I, 8). Le saint homme Job lui-même n'était pas sans péché [3]. » Césaire entend dans ce sens des textes de Job que Fulgence de Ruspe appliquait au péché originel [4].

Évidemment ces péchés dont personne n'est à l'abri ne sont pas des fautes graves. Césaire distingue très soigneusement les péchés menus, *minuta*, et les péchés capitaux ou mortels, *capitalia* [5]. Cette distinction est caracté-

1. Voy. Paret, *Priscillianus* (Wurzbourg, 1891), p. 229.

2. Sur l'astrologie chez les Gallo-Romains, voy. H. de la Ville de Mirmont, dans la *Revue des études anciennes*, t. IV (1902), p. 115, et t. V (1903), p. 255.

3. « Minuta peccata... a quibus non solum populus christianus, sed etiam nullus sanctorum immunis esse potuit aliquando aut poterit. » *App.*, 104, 3 ; col. 1947. Voy. aussi 256, 4, col. 2219 ; 259, 4, col. 2225 : « Minuta peccata sine quibus esse non possumus. »

4. Cf. Fulgence, *De fide ad Petrum*, 16 (*P. L.*, t. XL, col. 758) avec les commentaires de Césaire sur Job, *App.*, 15, 4, col. 1771 ; 52, 1, col. 1844.

5. M. Arnold, *Caesarius*, p. 402 et n. 1295, remarque que Césaire n'emploie pas l'expression *mortalia peccata*, admise par Tertullien ; il rattache ce détail à la croyance de Césaire en la rémission de tous les péchés par la pénitence. Mais Césaire n'avait aucune raison de songer au montanisme. *Capitale* est un synonyme de *mortale*, et Tertullien lui-même l'emploie, *Adu. Marc.*, IV, IX. Le système ne détermine pas ici la terminologie, mais la terminologie s'explique d'après le système. *Mortalia peccata* se trouve dans l'*Homilia sacra* publiée par Elmenhorst, p. 53. L'expression doit être un emprunt à quelque modèle.

ristique de sa doctrine morale et fait la base de toutes ses instructions.

Il a dressé, en deux endroits de ses homélies, une liste des péchés menus. Si nous combinons ces deux énumérations d'après un plan méthodique, nous aurons le tableau qui suit.

Péchés commis envers Dieu. Distractions dans la prière ou dans le chant des psaumes. Retard à assister à la vigile causé par la prolongation du sommeil. Manquement au jeûne de l'église. Serments imprudents et manques de foi qui en sont la conséquence.

Péchés commis envers le prochain. Médisance. Détraction. Jugements téméraires que souvent la suite démontre faux. Silence intempestif. Humeur qui irrite les proches, le fils ou la femme. Mauvais accueil fait aux mendiants. Retard à délivrer les prisonniers ou à visiter les malades. Refus de nourriture aux pauvres. Négligence dans l'hospitalité donnée aux voyageurs, et spécialement à leur laver les pieds, contrairement à la promesse faite au baptême. Haine. Colère. Envie. Mauvaise foi. Négligence à rétablir la concorde entre les gens désunis. Excès de complaisance pour le prochain. Flatterie des grands.

Péchés commis envers soi-même. Excès dans la nourriture ou dans la boisson. Recherches de délicatesse ou de somptuosité dans les repas. Excès dans le sommeil. Pensées impures. Mauvais désirs (« concupiscence des yeux »). Plaisirs de l'oreille. Propos inconvenants, qui se tiennent surtout pendant les festins. Exercice du devoir conjugal sans le désir d'avoir des enfants. Paroles inutiles. Conversations oiseuses à l'église ou ailleurs.

Voici les deux listes de Césaire.

I. Quae autem sint minuta peccata, licet omnibus nota sint, tamen, quia longum est ut omnia replicentur, opus est ut ex eis uel aliqua nominemus. Quoties aliquis aut in cibo aut in potu plus accipit quam necesse sit, ad minuta peccata nouerit pertinere ; quoties plus loqui-

tur quam oportet aut plus tacet quam expedit ; quoties pauperem importune petentem exasperat ; quoties, cum corpore sit sanus, aliis ieiunantibus prandere uoluerit ; aut somno deditus tardius ad ecclesiam surgit (*il s'agit de la vigile, par exemple pendant le carême ; cf. 10,5, col. 1760 ; 141, 5, col. 2022*) ; quoties excepto desiderio filiorum uxorem suam cognouerit ; quoties in carcere clausos et in uinculis positos tardius requisierit ; quoties infirmos tardius uisitauerit. Si discordes ad concordiam reuocare neglexerit ; si plus aut proximum aut uxorem aut filium aut seruum exasperauerit quam oportet ; si amplius fuerit blanditus quam expedit ; si cuicumque maiori personae aut ex uoluntate aut ex necessitate adulari uoluerit ; si pauperibus esurientibus cibum non dederit ; aut nimium deliciosa aut sumptuosa sibi conuiuia praeparauerit ; si se in ecclesia aut extra ecclesiam fabulis otiosis, de quibus in die iudicii ratio reddenda est, occupauerit ; si dum incaute iuramus et, cum hoc per aliquam necessitatem implere non poterimus, utique periuramus. Et cum omni facilitate uel temeritate maledicimus ; ...et cum aliquid suspicamur temere, quod tamen plerumque non ita, ut credimus, comprobatur, sine ulla dubitatione delinquimus (*App.* 104, 3, col. 1946).

II. Cogitemus ex quo sapere coepimus quid pro iuramentis, quid pro periuriis, quid pro maledictis, quid pro detractionibus, quid pro otiosis sermonibus, quid pro odio, quid pro ira, quid pro inuidia, quid pro conscientia mala, quid pro gula, quid pro somnolentia, quid pro sordidis cogitationibus, quid pro concupiscentia oculorum, quid pro uoluptuosa delectatione aurium, quid pro exasperatione pauperum, quid pro eo quod aut tarde aut difficile Christum in carcere uisitauimus, quod peregrinos neglegenter excepimus, quod secundum promissionem nostram in baptismo hospitibus pedes lauare neglleximus, quod infirmos tardius quam oportuit uisitauimus, quod discordes ad concordiam non toto et integro animo reuocauimus, quod Ecclesia ieiunante prandere uoluimus ; quod in ipsa ecclesia stantes, dum sanctae lectiones legerentur, otiosis fabulis occupati fuimus ; quod aut psallendo aut orando aliquoties aliud quam oportuit cogitauimus ; quod in conuiuiis non semper quae sancta, sed aliquoties quae sunt luxuriosa locuti sumus (*App.* 257, 2, col. 2220).

Le détail précis et parfois piquant de ces listes trahit l'esprit observateur de Césaire, Je ne crois pas que l'on trouve avant lui une énumération aussi complète. Casuistique, dira-t-on. Évidemment. Mais comme la casuistique n'est qu'une méthode pour pénétrer les replis obscurs de l'âme, ces raffinements d'une conscience toujours éveillée et ces notions acquises dans les confidences des fidèles

sont un gain pour la connaissance de l'homme. Sur cette voie, si naturellement ouverte par le christianisme à l'activité des moralistes latins, le progrès accompli peut être mesuré, si l'on compare les deux listes de Césaire avec celle que dresse Tertullien dans le *De pudicitia* (ch. XIX [1]).

Mais l'on notera la forme donnée à cet enseignement. Ce ne sont plus les analyses délicates d'un Sénèque : Césaire n'eût pas été incapable d'y réussir [2], mais ces peintures ne conviennent pas à un auditoire peu cultivé. Il lui faut une sorte de guide-ânes, un tableau clair et minutieux des fautes quotidiennes, une formule d'examen de conscience. Grâce à son instinct d'éducateur, Césaire a senti ce besoin : il le satisfait et, du même coup, il cède à son penchant pour les définitions. Cette réduction de la morale à un questionnaire est le premier symptôme d'une tendance qui va se développer en Bretagne et dans les cloîtres : elle aboutira bientôt à l'élaboration des livres pénitentiels. Décidément, le moyen âge des catégories, des règlements et des formules commence avec Césaire.

1. Saint Augustin est aussi plus préoccupé de principes généraux que de catalogues. Voici cependant une courte énumération de péchés véniels ; mais elle tourne court : « Abel, quamuis merito iustus appellatus est, paulo immoderatius aliquando risit, uel animi remissione iocatus est, uel uidit aliquid ad concupiscendum, uel aliquanto immoderatius poma decerpsit, uel plusculo cibo crudior fuit, uel cum oraret cogitauit aliquid unde eius in aliud auocaretur intentio, et quoties illi ista ac similia multa subrepserint. » *De natura et gr.*, XXXVIII, 45 ; *P. L.*, t. XLIV, col. 268. Ailleurs, par exemple, *Serm. CCCLI*, 5, *P. L.*, t. XXXIX, 1540-1541, il se borne à des indications rapides ; ce sont des exemples, non un catalogue.

2. Voir le sermon sur les jugements téméraires, qui est une succession de peintures narquoises ; *App.*, 56. Ainsi n. 1, col. 1872 : « Vides hominem frequentius ieiunare ; congaude, et noli nimis laudare, quia potest pro humana gloria fieri ; sed et noli uituperare, quia potest et pro Deo et pro animae remedio ieiunare. » Tout le reste est dans ce ton et montre que chaque action du prochain peut avoir un bon ou un mauvais côté ; il faut donc s'abstenir de juger, de louer comme de blâmer.

Certains points particuliers doivent être signalés dans la liste que nous avons dressée. On pèche en gardant le silence aussi bien qu'en parlant inutilement, *quoties plus loquitur quam oportet aut plus tacet quam expedit.* Quel peut être ce silence coupable ? Serait-ce celui de l'évêque et des prêtres qui se taisent devant les désordres de leur troupeau ? Césaire en parle plus d'une fois, pour faire accepter ses monitions réitérées. « Nous, médecins spirituels, nous ne devons pas toujours dire des paroles flatteuses et douces, mais nous devons quelquefois en adresser d'amères et de dures à ceux dont l'âme paraît malade [1]. » Dans un tableau des fautes auxquelles les fidèles sont exposés journellement, il ne semble pas que ce soit la place d'une allusion à ce devoir des pasteurs. Césaire veut plutôt insinuer qu'un chrétien doit parler à propos, pour ne point affliger ses frères ; il ne doit pas avoir le visage fermé et l'humeur sombre. Cette bonne grâce est une vertu de tous les états, mais elle est indispensable à la vie religieuse. Le moine semble avoir instruit l'évêque et lui avoir appris que, parfois, ce qui est nécessaire dans le couvent peut n'être pas mauvais dans le monde.

Parmi les plaisirs condamnés, Césaire mentionne ceux des oreilles, *uoluptuosa delectatio aurium.* On peut y voir une condamnation de la musique. M. Arnold a rappelé le célèbre passage des *Confessions* où saint Augustin se reproche le plaisir qu'il prenait aux chants de l'Église [2]. Césaire fait un devoir aux fidèles de chanter les psaumes [3]. Il ne condamne donc pas toute musique. Le plaisir coupable des oreilles s'explique par les mœurs de ses ouailles.

1. *App.*, 301, 5 ; col. 2323. Voir aussi le sermon 300 et d'autres passages.

2. *Caesarius*, p. 403, note 1300. Le passage de saint Augustin se trouve *Conf.*, X, xxxiii, 49-50.

3. Voy. *App.*, 284 et 285.

Au premier janvier, lors de certaines fêtes des saints, dans les lieux de pèlerinages, on se réunissait pour faire bombance ; et après le festin, il y avait « un bal diabolique », *balare diabolico more* ; on chantait aussi « des paroles honteuses, d'amour et de luxure », *uerba turpia et amatoria uel luxuriosa* [1]. Ceux qui s'abandonnent à ces excès commettent le péché mortel. Mais prêter son attention à ces chants dissolus paraît bien être cette faute vénielle que Césaire appelle *uoluptuosa delectatio aurium*. Dans son catalogue, elle vient après les pensées impures et la concupiscence des yeux ; bien qu'il ne suive pas un ordre bien régulier, il est probable que l'association des idées lui fait rapprocher des fautes de même nature.

On aura remarqué la qualification modérée que Césaire applique aux mauvaises pensées. Il a tout un sermon sur le sujet. Sa péroraison menace du feu éternel ceux qui s'abandonnent à leurs vices. Mais, sauf cette conclusion générale, il ne dit pas que les mauvaises pensées, celles qui surtout menacent le plus souvent le cœur de l'homme, les pensées de colère, de cupidité et d'impureté, soient des fautes graves, même quand elles sont prolongées [2].

Une autre faute vénielle est désignée par une de ces formules fixes auxquelles Césaire s'affectionne, *excepto desiderio filiorum uxorem suam cognoscere*, l'acte conjugal accompli en vue du plaisir, et non simplement pour susciter des enfants. Cette conception du mariage est conforme à l'idéal romain. Césaire ne manque pas de s'en prévaloir. Un des signes par lesquels, sous l'Empire, le

1. Voy. les textes cités p. 144, n. 1.

2. *App.*, 313, col. 2344 ; cf. col. 2346, 4 : « Inter reliquas cogitationes maxime iracundia, cupiditas et luxuria cordibus nostris iugiter conantur obrepere » ; 2345, 2 : « Cogitationes luxuriosas et impias, non solum frequenter suscipere, sed etiam non paruas moras habere permittimus. »

mariage se distingue du concubinat légal, est la rédaction devant témoins d'un acte où la dot se trouve consignée, les *tabulae nuptiales*. Dans cet acte, on lisait la vieille formule qui avait de tout temps désigné le mariage romain, *uxorem ducere liberorum quaerendorum causa*. « Remarquez, s'écrie Césaire, qu'il n'est pas dit : « En vue du « plaisir », mais « pour la procréation des enfants [1]. » Césaire emprunte à saint Augustin cet argument [2], il lui emprunte toute sa doctrine. Comme la question est étroitement liée au système théologique adopté, il est nécessaire de s'y arrêter.

Il faut d'abord résumer les idées de saint Augustin. Elles sont la base des préceptes de Césaire. C'est une digression forcée.

Le péché originel a eu pour conséquence et pour peine chez les fils d'Adam la concupiscence. La concupiscence est donc un châtiment ; mais elle devient à son tour un péché dans l'acte conjugal. Elle est la passion qui trouble les sens et soustrait le mouvement des membres à l'empire de la raison ; elle est le plaisir qui s'attache à l'acte de la génération [3].

Dans le *De bono coniugali*, vers 400, saint Augustin

1. « Qui bonus christianus est, uxorem suam, excepto desiderio filiorum, non agnoscit, quia uxor non propter libidinem, sed propter filiorum procreationem accipitur. Denique et ipsae tabulae matrimoniales hoc continent : *Liberorum*, inquit, *procreandorum causa*. Videte quia non dixit : *Libidinis causa*, sed : *Liberorum procreandorum*. » *App.*, 292, 3 ; col. 2298.

2. AUGUSTIN, *Serm. CCLXXVIII*, 9 ; *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1272 : « Conuincunt te tabulae quae scribuntur in matrimonio. Pactus es quemadmodum duceres. Sonat tibi scriptura pactionis : *Liberorum procreandorum causa*. Non ergo accedas, si potes, nisi liberorum procreandorum causa. Si modum excesseris, contra illas tabulas facies et contra pactum. » A la fin de l'Empire, *procreandorum* a été substitué au vieux *quaesundum* (*quaerendorum*). — Cf. AUG., *De moribus Manich.*, II, XVIII, 65 ; *P. L.*, t. XXXII, col. 1373.

3. Voy. TURMEL, dans la *Revue*, t. VII (1902), p. 131 suiv.

avait été jusqu'à soutenir que le rapprochement des sexes était la conséquence de la condition mortelle imposée à l'homme, la conséquence du péché dont la mort est la peine. « La condition mortelle imposée au corps des premiers parents a été la peine méritée du péché et l'union des sexes n'est possible qu'entre corps mortels [1]. » Cette thèse le met dans un grand embarras ; car il faut expliquer comment le genre humain se serait propagé par un autre moyen dans l'état d'innocence. Il propose plusieurs solutions. On croirait parfois qu'il s'inspire de la célèbre tirade d'Hippolyte, dans Euripide : « Si tu voulais donner l'existence au genre humain, ô Zeus, il ne fallait pas le faire naître des femmes ; mais les hommes, déposant dans tes temples de riches offrandes d'or, de fer ou d'airain, auraient acheté de la semence d'enfants, chacun en raison du prix qu'il pouvait y

1. « Nunc opus est ut... sententiam proferamus, unde primorum hominum proles posset existere... si non peccassent, cum mortis condicionem corpora eorum peccando meruerint nec esse concubitus nisi mortalium corporum possit. » *De bono coniugali*, II, 2 ; *P. L.*, t. XL, col. 373. Cf. *Op. imp. in Iul.*, V, 17 ; *P. L.*, t. XLV, col. 1451 : « Iam enim non uitae illius, sed mortis huius habebant corpus, quando post peccatum de paradiso egressi, masculus et femina utrumque sexum naturaliter primitus miscuerunt. » — A titre de renseignement, voici la doctrine de la biologie moderne : « L'association de la mort et de la reproduction est, en réalité, assez patente, mais leur rapport, dans le langage usuel, est souvent mal exprimé. Nous entendons dire que les organismes ont à mourir. Ils doivent donc se reproduire, autrement l'espèce prendrait fin. Mais cette insistance sur l'utilité ultime est presque toujours une arrière-pensée de notre invention. La véritable proposition, en tant que l'histoire nous en fournit la réponse, n'est pas que les animaux se reproduisent parce qu'ils doivent mourir, mais qu'ils meurent parce qu'ils doivent se reproduire. Ainsi que le dit Goette, « ce n'est pas la mort qui rend la reproduction nécessaire, mais c'est « la reproduction qui a la mort comme inévitable conséquence. » ...Chez les animaux supérieurs, la fatalité du sacrifice reproducteur a été grandement diminuée ; cependant la mort persiste parfois, tragiquement, même dans la vie humaine, comme la vengeance directe de l'amour. » P. Geddes, *L'évolution du sexe*, trad. H. de Varigny (Paris, 1892), p. 358-359 et 361.

mettre [1]. » Augustin va encore plus loin, jusqu'à donner un sens mystique et figuré à l'ordre de Iahvé : « Croissez et multipliez [2]. » Finalement, il déclare que l'étude du problème demanderait trop de temps.

Les attaques des pélagiens le forcèrent d'y revenir. En 421, il demande à Julien d'Eclane pourquoi, dans le paradis, les sexes ne se seraient pas unis sans aucun plaisir, ou du moins, pourquoi ce plaisir n'eût pas été assez réglé pour ne point anticiper ou entreprendre sur les commandements de la volonté [3].

Les questions indiscrètes écartées, il reste que, dans l'état actuel de l'humanité, en soi le plaisir des sexes est une faute. C'est par cette faute que se trouve souillé l'enfant qui en procède. Cela est si vrai que pour échapper au péché originel, le Christ a dû naître d'une vierge [4]. C'est le seul moyen qui, dans le système augustinien,

1. Euripide, *Hippolyte*, 618 suiv. Cf. Aug., *ib.* : « Sine coeundi complexu alio aliquo modo, si non peccassent, habituri essent filios ex munere omnipotentissimi creatoris. »

2. « Siue ibi multa mystice ac figurate dicta sint..., ut ipsum quoque incrementum et multiplicatio... prouectu mentis et copia uirtutis intellegatur. » *Ib.*, col. 374.

3. « Cur autem non creditis hominibus in paradiso constitutis ante peccatum diuinitus potuisse concedi ut tranquilla motione et coniunctione uel commixtione membrorum sine ulla libidine filios procrearent aut in eis saltem libido talis esset cuius motus nec praecederet nec excederet uoluntatem. » *Contra Iulianum*, IV, 35 ; *P. L.*, t. XLIV, col. 757. Voyez Turmel, dans la *Revue*, t. VII (1902), p. 229, et les autres textes cités en cet endroit. Le sens de *libido* me paraît résulter clairement du dernier membre de phrase et de phrases comme celle-ci (*Opus imperfectum contra Iul.*, II, 42 ; *P. L.*, t. XLIV, col. 1160) : « Pudenda libido, nisi aut peccato exorta aut peccato uitiata esset, pudenda non esset. » C'est bien le plaisir.

4. « Nihil naturae humanae in illa susceptione fas est dicere defuisse, sed naturae ab omni peccati nexu omnimodo liberae : non qualis de utroque sexu nascitur per concupiscentiam carnis cum obligatione delicti, cuius reatus regeneratione diluitur, sed qualem de uirgine nasci oportebat, quem fides matris, non libido conceperat. » *Enchiridion*, x, 34 ; p. 23, 29 Scheel.

puisse soustraire un descendant d'Adam au péché de son premier ancêtre. Du temps d'Augustin, certains dévots de saint Jean-Baptiste prétendaient qu'il n'avait point péché en Adam, contrairement à la formule paulinienne, *in quo omnes peccauerunt*. Il suffit d'un mot pour les confondre : « Oui, si vous séparez Jean des hommes, si vous le placez en dehors de l'union de l'homme et de la femme, vous le placerez en dehors de la sentence de Paul. De même, celui qui a voulu y être soustrait, a daigné naître d'une vierge [1]. » On voit combien Augustin était éloigné de croire à l'immaculée conception de la Vierge : une telle doctrine était contraire à son système.

Mais comment concilier ce système avec le mariage ? De la manière la plus simple. Le baptême amortit la virulence du venin. De mortel, le poison s'atténue. Il reste un poison, mais ses effets sont affaiblis. Les chrétiens peuvent même l'éliminer complètement, s'ils éliminent de l'acte du mariage le consentement au plaisir. Voici comment Augustin gradue les maux et les biens dans cette matière. Le pis est l'adultère ou la fornication. Tout rapprochement des sexes en dehors du mariage est une faute mortelle. Moins grave est l'union des époux accomplie en vue du plaisir. C'est une faute, mais une faute vénielle, comme Paul l'enseigne aux Corinthiens [2]. L'union accomplie en vue de la génération des enfants n'est entachée d'aucune faute : nous dirions aujourd'hui que c'est un acte indifférent, ni bon ni mauvais. Cet acte a pu même être bon et digne d'éloges, aux débuts de la révélation,

1. « Si separaueris ab hominibus (Ioannem), si separaueris a complexu masculi et feminae, etiam ab ista sententia [*in omnes homines pertransiit in quo omnes peccauerunt;* Paul, *Rom.*, v, 12] separabis. Nam ille qui uoluit ab ea esse separatus, per uirginem est uenire dignatus. » Augustin, *Sermo CCXCIII*, 12 ; *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1335.

2. *I Cor.*, vii, 32-33, 5-6 ; cf. Aug., *Sermo CCCLI*, 5 ; *ib.*, col. 1541.

quand les patriarches devaient assurer des défenseurs à la vérité et à Dieu de vrais adorateurs [1]. Après le Christ, le mariage n'est plus nécessaire : Dieu compte assez de fidèles sur la terre et les incontinents seront toujours assez nombreux pour assurer la perpétuité de l'espèce. Au surplus, il n'est nullement désirable qu'elle se perpétue. « Le temps est venu non d'embrasser, mais de s'abstenir des embrassements [2]. » « Plût au ciel que tous les hommes voulussent s'abstenir : plus vite serait achevée la cité de Dieu, plus rapproché serait le terme du siècle ! [3] » Aussi, supérieure à tout, la continence est le meilleur des partis, plus louable même que l'union du mariage qui n'a pas d'autre but que la naissance des enfants [4].

1. « Primis temporibus generis humani maxime propter Dei populum propagandum per quem et prophetaretur et nasceretur princeps et saluator omnium populorum... » *De bono coniug.*, IX, 9; *P. L.*, t. XL, col. 380. Ainsi tout est ordonné en vue du Messie. C'est dans le même sens qu'Augustin explique un peu plus loin (XIX, 22) la forme de serment rapportée *Genèse*, XXIV, 2 : « Abraham dit à son serviteur... : « Mets ta main sous ma cuisse et je te ferai jurer par Iahvé. » Césaire a recueilli l'interprétation : « Femur tangebat et per Deum caeli et terrae iurabat (seruus Abrahae)... Quando seruus suus femur illius contingebat, non per carnale membrum, sed per Deum uiuum et uerum iuramenta praestabat ; quia Abraham genuit Isaac, Isaac genuit Iacob, Iacob genuit Iudam : de cuius semine Christus Dominus natus est (cf. MATTH., I, 2-16). » *App.*, 8, 1 ; col. 1753. Le développement n'est pas tiré textuellement d'Augustin, mais reproduit seulement la pensée du docteur. Ainsi le vieux rit préhistorique dépouille sa sauvagerie et ne cause plus d'embarras aux théoriciens et aux moralistes.

2. *Ecclésiaste*, III, 5.

3. « Vtinam omnes hoc uellent... ! Multo citius Dei ciuitas compleretur et adceleraretur terminus saeculi. » *De bono coniug.*, X, 10; *P. L.*, t. XL, col. 381. Cf. *De nupt.*, I, XIII, 14 ; *P. L.*, t. XLIV, col. 422.

4. « Coniugalis concubitus generandi gratia non habet culpam ; concupiscentiae uero satiandae, sed tamen cum coniuge, propter tori fidem uenialem habet culpam ; adulterium uero siue fornicatio letalem habet culpam. Ac per hoc melior est quidem ab omni concubitu continentia quam uel ipse matrimonialis concubitus qui fit causa gignendi. » *De bono coniug.*, VI, 6 ; col. 377-378.

Le fidèle marié ne doit donc pas aimer dans sa femme le plaisir qu'elle lui donne [1]. Ce plaisir est une faute qui est ramenée à l'honnêteté et excusée par l'état de mariage [2]. L'homme qui s'unit légitimement à la femme use bien d'une chose mauvaise [3]. On ne doit pas condamner le mariage parce que le plaisir est un mal, et l'on ne doit pas approuver le plaisir parce que le mariage est honnête [4]. Le plaisir ne reste une faute vénielle qu'à deux conditions : que l'on sache s'abstenir à certains jours pour vaquer à la prière, et que l'on ne le cherche point par des moyens contraires à la nature [5].

1. « Absit... ut fidelis homo, cum audit ab Apostoli (*Coloss.* III, 19) : *Diligite uxores uestras*, concupiscentiam carnis diligat in uxore. » *De nupt. et conc.*, I, XVIII, 20 ; *P. L.*, t. XLIV, col. 425.

2. « Quae tamen uoluptas non propter nuptias cadit in culpam, sed propter nuptias accipit ueniam. » *De nupt. et conc.*, I. XIV, 16 ; *P. L.*, t. XLIV, col. 423. « Habent id bonum coniugia quod carnalis uel iuuenalis incontinentia, etiamsi uitiosa est, ad propagandae prolis redigitur honestatem. » *De bono coniugali*, III, 3 ; *P. L.*, t. XL, col. 375.

3. « Pudenda libidine qui licite concumbit malo bene utitur. » *De nupt. et conc.*, II, XXI, 36 ; *P. L.*, t. XLIV, col. 457.

4. « Nec propter libidinis malum nuptias condemnare, nec propter nuptiarum bonum libidinem laudare debemus. » *De nupt. et conc.*, I, VII, 8 ; *P. L.*, t. XLIV, col. 418. Cf. *De bono coniug.*, VI, 6 ; *P. L.*, t. XL, col. 377 : « Neque enim illud propter nuptias admittitur, sed propter nuptias ignoscitur ». *Ib.*, X, 11, col. 382 : « Cuius delicti non habent hortatrices nuptias sed deprecatrices, si Dei misericordiam non auertant... non abstinendo quibusdam diebus ut orationibus uacent, et per hanc abstinentiam sicut per ieiunia commendent preces suas. » — L'ensemble de la doctrine d'Augustin a des analogies avec celle de Tertullien, et aussi tel détail, comme l'opposition entre le temps des patriarches et celui de l'évangile. Voy. TURMEL, *Tertullien* (Paris, 1904), p. 270 et 190 ; et les premiers chapitres de *Ad uxorem*. Mais Tertullien n'établit pas de relation entre sa doctrine et la croyance au péché originel.

5. « Illum concubitum secundum ueniam concedit (apostolus) qui fit per incontinentiam..., si tamen non ita sit nimius ut impediat quae seposita esse debent tempora orandi nec immutetur in eum usum qui est contra naturam. » *Ib.*, X, 11 ; col. 381. La dernière condition est expliquée ensuite XI, 12, col. 382 : « Cum uir membro mulieris non ad hoc concesso uti uoluerit. » — « Aliud est non concumbere nisi

Un cas particulièrement embarrassant est celui du concubinat légal. Cette forme inférieure de mariage constituait-elle une union valable et une excuse légitime du plaisir ? Augustin distingue deux espèces. Les personnes ainsi unies n'ont ni d'autre liaison ni le propos d'en former. Elles persévèrent jusqu'à la mort, acceptant les enfants qui surviennent et n'employant aucun moyen mauvais de les éviter. Dans ces conditions, il n'est pas déraisonnable de considérer l'union comme vraiment nuptiale [1]. L'autre espèce devait être plus fréquente et Augustin la connaissait d'expérience. L'homme songe à s'établir plus tard, la femme le sait et l'accepte : tous deux sont coupables, il n'y a pas entre eux de pacte nuptial, *foedus uxorium*. Mais on peut subdiviser cette espèce. Supposons que la concubine garde la fidélité ; qu'elle ait le dessein, plus tard, après le mariage de son compagnon, de renoncer au plaisir ; qu'enfin, dès maintenant, elle ne désire dans son union que les enfants à naître d'elle. Pour son compte, elle ne peut alors être qualifiée d'adultère.

sola uoluntate generandi, quod non habet culpam ; aliud, carnis concumbendo appetere uoluptatem, sed non praeter coniugem, quod uenialem habet culpam ; quia, etsi non causa propagandae prolis concumbitur, non tamen huius libidinis causa propagationi prolis obsistitur, siue uoto malo, siue opere malo. » *De nuptiis et concup.*, I, xv, 17 ; *P. L.*, t. XLIV, col. 423. Suit un développement sur l'infanticide, l'avortement, les boissons *sterilitatis uenena*. Le thème, sous cette forme, devient un des lieux communs de Césaire.

1. « Solet quaeri, cum masculus et femina, nec ille maritus nec illa uxor alterius, sibimet non filiorum procreandorum, sed propter incontinentiam solius causa, copulantur ea fide media ut nec ille cum altera nec illa cum altero id faciat, utrum nuptiae sint uocandae. Et potest quidem fortasse non absurde hoc appellari conubium, si usque ad mortem alicuius eorum id inter eos placuerit et prolis generationem, quamuis non ea causa coniuncti sint, non tamen uitauerint ut uel nolint sibi nasci filios uel etiam opere aliquo malo agant ne nascantur. Ceterum si uel utrumque uel unum horum desit, non inuenio quemadmodum has nuptias appellare possimus. » *De bono coniug.*, v, 5 ; *P. L.*, t. XL, col. 376.

Augustin va même jusqu'à la préférer aux matrones qui détournent leur mari de la continence et abusent de leur droit, non parce qu'elles désirent des enfants, mais parce qu'elles veulent satisfaire l'ardeur de leurs sens [1]. La suite montre là une exagération de moraliste : « Si une concubine prise pour un temps n'a pas d'autre but de son union que d'avoir des enfants, cette union ne saurait cependant être préférée même au mariage de celles qui commettent le péché véniel [2]. »

Si nous passons d'Augustin à Césaire, nous trouvons d'abord une différence notable. Au VI[e] siècle, on ne prend pas moins de concubines qu'au temps d'Augustin ; mais Césaire ne fait aucune des distinctions d'Augustin. Bien plus, il traite le concubinat de crime pire que l'adultère ; l'adultère est, dit-il, un crime secret que l'on redoute d'afficher à tous les yeux : le concubinat s'étale publiquement, effrontément, à la vue de tout le peuple [3]. Au temps de Césaire, le concubinat avait encore ses défenseurs : on soutenait qu'il était permis ; car l'évêque proteste que « jamais, jamais il n'a été autorisé, surtout dans les temps

1. « Multis quidem ista matronis anteponenda est quae, tametsi non sunt adulterae, uiros tamen suos, plerumque etiam continere cupientes, ad reddendum carnale debitum cogunt, non desiderio prolis, sed ardore concupiscentiae ipso suo iure intemperanter utentes. » *Ib.*, col. 377

2. « Nec sic ista coniunctio uel earum nuptiis proeponenda est quae ueniale illud operantur. » *Ib.*, XIV, 16 ; col. 384.

3. « Iterum atque iterum uoce libera clamo quia, qui ante legitimas nuptias concubinam sibi adhibere praesumit, peius peccatum facit quam qui adulterium committit : quia qui adulterat adhuc tam graue malum secrete uult agere, in publico autem aut metuit aut erubescit committere ; ille uero qui publice concubinam habere uoluerit, fronte impudentissima rem exsecrabilem, toto populo uidente, licenter se putat admittere. » *App.*, 289, 4 ; col. 2293. Même condamnation, *App.*, 288, 5 ; col. 2291.

chrétiens [1] ». L'Église était tout de même obligée de ne pas excommunier ceux qui le pratiquaient, « parce que, dit Césaire, la multitude en est trop grande [2] ». Elle devait encore user quelque peu de la tolérance ancienne. On lui objectait le droit du forum, une quasi-loi [3]. Césaire répond : « Ceux qui naissent des concubines ne sont pas libres, mais esclaves. Même quand ils ont été affranchis, aucune loi, aucun ordre de succession ne leur permet de recevoir l'héritage. » Et cette législation marque si bien la bassesse du concubinat que Césaire en tire parti pour montrer l'étendue du péché commis [4].

Or, dans le droit de l'époque impériale, les enfants issus du concubinat ne sont pas *spurii*, mais on les appelle *liberi naturales*. Non seulement ils ne sont pas esclaves, mais ils ont un père certain. Le christianisme, depuis le moment où il put exercer son influence sur la législation, eut deux tendances contradictoires, la tendance à supprimer le concubinat et à le fondre en quelque sorte avec le mariage, et la tendance à relever la condition des humbles, dès lors la condition des enfants nés dans une situation inférieure. Ainsi s'explique une série

1. « Praecipue temporibus christianis concubinas habere numquam licuit, numquam licebit. » *App.*, 289, 4 ; col. 2292.

2. « Quia grandis multitudo est, excommunicare omnes non potest episcopus. » *App.*, 288, 5 ; col. 2290.

3. « Faciunt hoc multi uiri iure fori, non iure caeli. » *App.*, 289, 4 ; col. 2293. Souvenir d'Augustin, *Sermo CCCXCII*, 2, col. 1710, qui parle du divorce et du mariage consécutif au divorce. — « Quicumque sibi concubinam adhibuerit, adulterium committit, et ex hoc peius adulterium quia, cum nulla ratione liceat publice, hoc sine ulla uerecundia quasi ex lege committat. » *App.*, 288, 5 ; col. 2291.

4. « Denique etiam ex hoc agnoscimus non leue esse peccatum ut quoscumque ipsae conceperint, non liberi, sed serui nascantur. Vnde etiam, et post acceptam libertatem, hereditatem patris nulla lege et nullo ordine accipere permittuntur. Etiam uide utrum sine peccato esse possit ubi decus generosi sanguinis ita humiliatur ut de hominibus nobilissimis serui nascantur. » *App.*, 288, 5 ; col. 2291.

de décisions législatives qui ne sont pas toujours conciliables. Constantin avait interdit de laisser une part d'héritage aux *liberi naturales*. Ses successeurs se montrèrent moins rigoureux ; on le voit dans ce que nous a conservé le code théodosien. Justinien va leur donner le droit à des aliments, à une certaine part d'héritage et l'accès à la légitimation [1]. L'adaptation barbare du droit romain que Césaire peut le mieux connaître, la *lex romana Wisigothorum*, a reproduit sur la matière quelques-unes des dispositions favorables du code théodosien.

On peut, il est vrai, soutenir que Césaire parle des concubines esclaves : leurs enfants suivent la condition de la mère. Mais alors où est le droit du forum, la quasi-loi, qu'allèguent les défenseurs du concubinat? Il est certain que les ouailles de Césaire se permettaient toutes les libertés vis-à-vis des femmes esclaves. Mais, puisque Césaire cite les dispositions du droit pour montrer l'énormité du péché, tous ceux qui ne se trouvaient pas dans le cas avaient beau jeu à faire l'application du sermon à leurs voisins. Affectait-il de considérer les concubines libres comme assujetties à un mariage légitime pour l'Église? Il eût fallu le dire clairement pour écarter les confusions. C'était probablement une forme très répandue d'union dans les classes inférieures. Mais Césaire s'attaque aux fils de famille et aux hommes de condition modeste qui veulent d'abord faire fortune et contracter ensuite un riche mariage. Les uns et les autres prennent, en attendant, une concubine qu'ils abandonneront par la suite [2].

1. *Cod. Theod.*, IV, 6 ; *Cod. Just.*, V, 27.

2. « Multi uirorum ante nuptias concubinas sibi assumere non erubescunt, quas post aliquot annos dimittant et sic postea legitimas uxores accipiant. Tractant enim apud se ut prius de multis calumniis et rapinis et iniusta et iniqua lucra conquirant, et postea contra rationem plus nobiles quam ipsi sunt uel ditiores uxores accipiant. » *App.*, 289, 4 ; col. 2292.

C'est bien là le concubinat légal que rompt un mariage subséquent. Personne ne croira que les femmes engagées dans ces unions étaient toutes des esclaves, surtout quand on voit, dans les mêmes sermons, Césaire reprocher leurs adultères aux hommes mariés, adultères commis avec des esclaves, avec des femmes mariées, avec des filles libres, *cum suis aut alienis ancillis, uel etiam uxoribus aut filiabus extraneis* [1]. Les enfants, nés de ces unions antérieures au mariage, avaient un état civil et une certaine part à l'héritage, contrairement aux affirmations du prédicateur [2].

Il y a donc une équivoque. Elle n'est due ni à l'ignorance d'un homme aussi averti du droit, ni à un défaut involontaire de précision en une matière où l'évêque appelle les choses par leur nom. Césaire veut à tout prix éliminer le mariage inférieur, l'*inaequale coniugium* des jurisconsultes romains. A la suite d'Augustin et de saint Léon, il avilit le nom de concubinat, en le réservant aux unions passagères formées avec des esclaves ; il lui rend l'infamie que lui avait fait perdre depuis longtemps le progrès des mœurs et de la législation ; il l'assimile au *stuprum*. Quant à l'institution elle-même, elle n'existe pas pour lui distincte du mariage. C'est ici que Césaire innove. Il n'admet plus d'autre législation matrimoniale que celle de l'Église. En dépit du droit et de la coutume, l'Église tenait jusque là le concubinat légal pour un mariage véritable [3]. Césaire va plus loin encore. Il supprime de sa

1. *App.*, 288, 2 ; col. 2289.

2. Augustin enlève déjà au mot *concubina* le sens honnête que lui avait donné la législation. Mais il n'affecte pas d'ignorer la chose : « Sufficiant uobis aut uxores aut nec uxores... : non licet uobis habere concubinas quas postea dimittatis ut ducatis uxores ; quanto magis damnatio uobis erit si habere uolueritis et concubinas et uxores. » *Serm. CCCXCII*, 2 ; *P. L.*, t. XXXIX, col. 1710. Il appelle ici *nec uxor* la concubine légale.

3. La conduite de l'Église vis-à-vis du concubinat n'a pas été encore étudiée d'une manière satisfaisante. Il y a de bons éléments dans

propre autorité l'existence même du concubinat. C'est un nouvel effort de l'Église pour s'assujettir le mariage.

L'institution du concubinat résista. Les canonistes du IXe et du Xe siècles seront encore obligés de s'en occuper [1].

En dehors de cette question particulière, Césaire adopte les définitions et les appréciations d'Augustin. Dans un

J. FREISEN, *Geschichte des canonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenlitteratur* (Tubingue, 1888) ; mais l'exposé est confus parce que l'auteur mélange le concubinat légal, qui ne peut avoir lieu qu'avec une *ingenua*, et les unions avec des femmes esclaves. La lettre de Léon I à Rusticus de Narbonne (458 ou 459 ; *Epist.*, CLXVII, IV ; cf. VI ; ed. BALLERINI, 1422 ; *P. L.*, t. LIV, col. 1204), sur laquelle M. Freisen argumente, p. 61 suiv., a justement pour but d'établir cette distinction. Saint Léon condamne seulement l'union avec une *ancilla* que l'on ne veut pas affranchir, c'est-à-dire une union qui n'est pas le concubinat légal ; mais il n'émet pas de doute sur la valeur ecclésiastique du concubinat avec une ingénue : « Aliud est uxor, aliud concubina ; sicut aliud ancilla, aliud libera : ancillam a toro abicere et uxorem certae ingenuitatis accipere, non duplicatio coniugii. » Il se fonde justement sur l'incapacité des enfants à hériter : « Non omnis mulier iuncta uiro uxor est uiri, quia nec omnis filius heres est patris. » C'est déjà la discipline du concile de Tolède (en 400 ; MANSI, t. III, 1001), canon XVII : « Is qui non habet uxorem et pro uxore concubinam habet a communione non repellatur : tamen ut unius mulieris aut uxoris aut concubinae sit coniunctione contentus. » C'est déjà la pensée qui dirige l'auteur des canons de saint Hippolyte (can. XVI, cité par FREISEN, p. 59). Au fond, l'Église ne distingue pas entre le concubinat et le mariage, comme on le voit par les conséquences de ces unions pour les ordinations. Mais il faut noter que Léon I, comme plus tard Césaire, réserve le nom de concubine à la femme esclave. L'ancien droit germanique connaissait aussi une sorte de mariage non solennel, sans effets juridiques. Elle était d'ailleurs considérée comme un véritable mariage. M. Freisen se donne beaucoup de peine pour montrer que cette conception a déterminé l'attitude de l'Église. Il est certain qu'elle ne l'a pas gênée. Mais il y avait longtemps que la conduite de l'Église se trouvait définie quand les coutumes germaniques ont pu exercer leur influence. — L'étude de M. ESMEIN, *Histoire du mariage dans le droit canonique*, t. II, p. 96, fondée sur le livre de M. Freisen, n'apporte rien d'essentiellement nouveau ; un texte de Césaire est cité comme renseignement sur la doctrine de saint Augustin.

1. FREISEN, *l. c.*, p. 62 suiv.

sermon publié par dom Morin, il copie textuellement un commentaire sur le récit de la faute originelle où l'évêque d'Hippone qualifie de péché l'acte de la génération [1]. Ailleurs, parlant pour son compte, il l'appelle péché et luxure [2]. La doctrine augustinienne est devenue la doctrine orthodoxe. Un des modèles contemporains de Césaire, Fulgence de Ruspe, l'expose avec une clarté qui ne laisse rien à désirer [3].

1. « Quia senserunt pudendum, curauerunt tegendum. ...Quod texerunt, ibi senserunt. Ecce unde trahitur originale peccatum : ecce nemo nascitur sine peccato. Sic concipi *noluit* quem uirgo concepit. Soluit illud qui uenit sine illo. » *Rev. bén.*, t. XVI (1898), p. 245, l. 21. D'après Augustin, *Sermo CLI*, 5 ; *P. L.*, t. XXXVIII, col. 817. Il faut lire *noluit* (*uoluit* ms.)ou admettre que *non* a été passé ; Aug. : *Ecce propter quod Dominus non sic concipi uoluit.*

2. A propos des époux qui cèdent au plaisir : « Quia fragilitas carnis compellit excedere modum peccati quod per luxuriam committitur, assiduis orationibus et largioribus elemosinis redimatur. » Dans la *Rev. ben.*, t. XVI (1899), p. 247. L'excès est celui de *qui*, *excepto desiderio filiorum, uxorem agnoscit.* Le péché est donc bien la mesure permise en deçà de cette restriction, *modus peccati.*

3. « Istam uero ceterorum hominum carnem per humanum certum est nasci concubitum, uiro seminante, femina uero concipiente atque pariente. Et quia dum sibi inuicem uir mulierque miscentur ut filios generent, sine libidine non est parentum concubitus. Ob hoc filiorum ex eorum carne nascentium non potest sine peccato esse conceptus, ubi peccatum in paruulos non transmittit propagatio sed libido ; nec fecunditas naturae humanae facit homines cum peccato nasci, sed foeditas libidinis quam homines habent ex illius primi iustissima condemnatione peccati. » Fulgence, *De fide ad Petrum*, 16 ; *P. L.*, t. XL, col. 758. Ainsi l'acte du mariage n'est un plaisir que par suite du péché originel. — « De immunditia nuptiarum mundus homo non nascitur, quia interueniente libidine seminatur. » Fulgence, *De ueritate praedestinationis et gratiae Dei*, I, iv. — Le Christ n'échappe au péché que par sa naissance virginale : « Haec (caro) tamen quam Deus Verbum ex Maria uirgine sibi unire dignatus est, sine peccato concepta, sine peccato nata est. » *De fide ad Petrum*, 15 ; *P. L.*, t. XL, col. 758. Le *De fide ad Petrum*, cru de saint Augustin, est pour le moyen âge la principale source de la tradition. — Cf. Ed. Westermarck, *Origine du mariage dans l'espèce humaine*, trad. H. de Varigny (Paris, 1895), p. 145 : « Le missionnaire Jellinghaus a trouvé cette idée (de l'impureté du mariage) dominante parmi les Munda Kols à

Mais Césaire est plus empressé à déduire les conséquences pratiques qu'à développer les théories. Là où saint Augustin a tout au plus insinué, il va formuler un certain nombre de prescriptions positives.

1° La bénédiction nuptiale ne sera pas donnée à ceux qui n'arrivent pas au mariage dans l'état de virginité. Dans un premier sermon, il se contente d'alléguer cette exclusion, qu'il attribue à la cité de Rome. Dans un second, il en fait une obligation morale [1]. A Rome, en effet, on ne donnait pas la bénédiction nuptiale lors des secondes noces et cet usage était assez répandu ailleurs [2]. Césaire étend l'exclusion au moins aux concubinaires. C'est qu'ils eussent dû, en effet, recevoir la pénitence, non pas le mariage [3]. Mais Césaire était gêné par sa législation pénitentielle. Il ne voulait pas permettre le mariage aux pénitents, quel que fût leur âge. Il était conduit à ne

Chota Nagpore. Il leur demande une fois : « Un chien peut-il pécher ? » Et la réponse fut : « S'il n'a pas péché, comment peut-il avoir des « petits ? »

1. « In tantum graue peccatum est ut in ciuitate romana qui uoluerit uxorem ducere, si se uirginem non esse cognoscit, ad accipiendam benedictionem nuptialem uenire penitus non praesumat. Etiam uidete quam durum sit ut cum illa quam optat ducere benedictionem non mereatur accipere. » *App.*, 288, 5 ; col. 2291. Cf. *App.*, 289, 5 ; col. 2293 : « Si non fuerit (uirgo), benedictionem accipere cum sponsa sua non merebitur, et impletur in eo quod scriptum est (*I Cor.*, VII, 29) : *Noluit benedictionem et elongabitur ab eo.* Iam uide si paenitentiae remedium non subuenerit, quid de illo erit uel qua sententia eum necesse erit in futuro iudicio subiacere qui iam in saeculo benedictionem cum sponsa sua non fuit dignus accipere. »

2. FREISEN, p. 672. Sur l'idée défavorable attachée en général aux secondes noces, voy. WESTERMARCK, *Origine du mariage*, p. 122 suiv.

3. C'est l'explication de FREISEN, p. 131, qui a trouvé le second texte (*App.*, 289, 5), un peu arrangé, dans la collection canonique du ms. de Freisingen (Munich 6243, IXe s. ; cf. MAASSEN, *Quellen*, p. 476), ch. 10. Cette collection, une des plus anciennes, remonte au Ve-VIe s., d'après M. Maassen, c'est-à-dire au temps même de Césaire ; l'évêque d'Arles aurait pu y avoir mis la main.

pas admettre à la pénitence les jeunes gens [1]. Ceux-ci se mariaient, mais ne recevaient pas la bénédiction.

2° Les conjoints qui ont reçu la bénédiction nuptiale, par respect pour ce rit sacré, doivent garder la continence pendant la nuit suivante [2]. L'interdiction, portée à deux ou trois jours, *biduum uel triduum*, à l'imitation de l'abstinence de Tobie, figurera dans les collections canoniques [3].

Nous devons distinguer l'observance et les raisons qu'on en donne. Les raisons, souvenir de Tobie, respect du rit, ont la couleur du temps et du milieu. Mais elles ne font qu'habiller d'un costume chrétien une très ancienne pratique qui relève du folk lore. Chez les peuples dont nous qualifions de sauvage le genre de vie, cette abstinence est très fréquente. Elle a été signalée dans les régions les plus diverses, Brésil, Nouvelle-Guinée, Mexique, Australie, Caucase [4].

3° Les femmes sont exclues de l'église pendant trente jours après l'acte du mariage. Le bon Césaire regrette de ne pouvoir étendre l'exclusion aux hommes [5]. Il ne se

1. Concile d'Agde, canon XV.

2. « Sponsus et sponsa..., cum benedictionem acceperint, eadem nocte pro reuerentia ipsius benedictionis in uirginitate permaneant. » *Statuta eccl. antiqua*, XCIX (13); *P. L.*, t. LVI, col. 889.

3. *Tobie*, VI, 18; voy. FREISEN, *l. c.*, p. 851.

4. WESTERMARCK, *Origine du mariage*, trad. H. de VARIGNY, p. 145. Je renvoie à cet ouvrage comme à un répertoire commode et accessible au lecteur français, mais sans prendre la responsabilité de l'approuver ou de le critiquer. L'aspect ethnographique de ces prescriptions de Césaire doit être mis en lumière, pour qu'on s'en forme un jugement. Il n'est pas dans ma tâche d'aller au delà de ces indications ; je laisse aux spécialistes la discussion des faits et le soin des théories. — « Chez les Berbères de l'Atlas marocain, la femme reste trois jours dans la maison du mari avant la consommation du mariage. » HARIS, *Tafilelt*, p. 101 ; cité par GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Les cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie* (Paris, 1901), p. 54, n. 1.

5. « Mulieres quando maritos accipiunt, per triginta dies intrare in ecclesiam non praesumant ; quod etiam similiter uiri obseruare deberent. » *App.*, 292, 5 ; col. 2299.

doute guère qu'il s'agit d'un tabou préhistorique et que la femme plus spécialement contracte l'impureté. « On considère la femme enceinte le plus souvent comme impure [1]. » L'impureté ne peut, en effet, avoir pour l'homme qu'un caractère passager, tandis qu'elle se prolonge pour la femme par la conception ; et, d'une manière générale, la femme est considérée comme impure [2].

L'interdiction de Césaire est tout de même étonnante. On ne trouve rien de semblable dans les documents chrétiens. Les textes canoniques que l'on rapporte à Théodore de Cantorbéry contiennent cette interdiction ; mais elle n'est en vigueur qu'une seule fois, après la bénédiction nuptiale [3]. Un autre document, nécessairement appa-

1. Westermarck, p. 456. — « Quant à l'origine de cette impureté sexuelle, on peut peut-être la rattacher au sentiment instinctif contre les rapports entre les membres de la même famille ou de la même maison. L'expérience tend, je crois, à prouver qu'il existe, entre ces deux sentiments, une association qui se montre de plusieurs manières. L'amour sexuel est entièrement banni de la vie domestique, et il est raisonnable de supposer que lorsqu'il apparaît en d'autres relations, une association d'idées attache une notion d'impureté au désir et une honte à la satisfaction de ce désir. » Id., *ib.*, p. 449.

2. Dans les canons mis sous le nom d'Hippolyte, la femme qui a mis au monde un garçon est exclue de l'église pendant vingt jours et, après ce délai, doit se tenir hors du lieu sacré (*extra locum sacrum*) pendant quarante jours. Ces chiffres sont doublés, si elle a eu le malheur d'avoir une fille (canons 17 et 18). Voy. plus loin, la citation du pénitentiel attribué à Bède, p. 474, note 2. D'après le pénitentiel de Théodore (III, xii, 30), *maritus non debet uxorem suam nudam uidere* ; cf. avec ce tabou, l'histoire de Gygès, celle de Psyché, etc.

3. *Pénitentiel* de Théodore, I, xiv, 1 : « In primo coniugio presbyter debet... benedicere ambos et postea abstineant se ab ecclesia xxx diebus, quibus peractis, paeniteant xl diebus et uacent orationi et postea communicent cum oblatione. » Textes parallèles dans les *Canones Gregorii*, 62, et les *Capitula Dacheriana*, 34. « Chez les Arabes du Sinaï, il est convenable que la jeune mariée reste au moins quinze jours après le mariage dans l'intérieur de sa tente et n'en sorte qu'à la tombée du jour. » Burckhardt, *Voyages en Arabie*, trad. Eyriès (Paris, 1855), t. III, p. 193 ; cité par Gaudefroy-Demombynes, *l. c.*, p. 75, n. 2.

renté à ces livres anglo-saxons, les réponses de Grégoire le Grand aux questions d'Augustin, le premier évêque de Cantorbéry, parle d'une exclusion répétée chaque fois, mais restreinte à un temps fort court. Il est assez curieux de voir que le pape a soupçonné le caractère en quelque sorte ethnographique de ces pratiques : « Quoique à ce sujet, les divers peuples aient divers sentiments et diverses observances, les Romains, dès les temps les plus anciens, ont eu coutume, après leur union avec leur femme légitime, et de chercher la purification de l'eau et de s'interdire par respect l'entrée de l'église pendant un peu de temps [1]. » Grégoire ne parle que des hommes : ce sont les termes de la question d'Augustin. Mais il insinue que la pureté des femmes doit être, à plus forte raison, encore plus surveillée [2]. La réponse de Grégoire a passé dans les compilations canoniques [3].

Il semble donc que, sur ce point, Césaire a introduit dans l'usage chrétien une pratique que les nécessités de la vie ont restreinte par la suite en deux manières différentes. Le contexte prouve qu'il s'agit bien d'une exclusion renouvelée chaque fois. L'interdiction est insérée dans une discussion sur la culpabilité du plaisir que l'on recherche dans l'accomplissement du devoir conjugal.

1. « Quamuis de hac re diuersae hominum nationes diuersa sentiant atque alia custodire uideantur, Romanorum tamen semper ab antiquioribus usus fuit post admixtionem propriae coniugis et lauacri purificationem quaerere et ab ingressu ecclesiae paululum reuerenter abstinere. » GREGORII I *Registrum*, XI, LVI a, 8 ; éd. EWALD, HARTMANN et MOMMSEN (*Monumenta Germ. hist.*), p. 340, 25. Un peu plus haut, il dit que, dans l'ancienne loi, il était défendu d'entrer à l'église (*sic*) avant le coucher du soleil, *ante solis occasum ecclesiam non intrare* (cf. *Leu.*, XV, 16). Cette référence montre quelle étendue il assigne à *paululum*. L'obligation du bain, pour l'homme, souvent réduite à un simple lavement des mains, se trouve dans les pénitentiels (THÉOD., III, XII, 29).

2. « Quanto magis mulieres, etc. » *Ib.*, p. 341, 38.

3. FREISEN, *l. c.*, p. 848.

Césaire pouvait édicter cette exclusion de l'église, parce qu'elle était solidaire d'autres prescriptions que nous allons voir. Dans son esprit, l'acte du mariage doit être tellement rare qu'il est possible d'imposer chaque fois cette espèce d'excommunication temporaire.

4° L'acte du mariage est une faute vénielle, quand il est accompli en vue du plaisir, non pas seulement pour assurer la génération des enfants. Césaire reprend simplement l'appréciation d'Augustin et quelques-uns de ses arguments [1]. Cette faute, comme toutes les fautes vénielles, met l'âme en danger si elle est renouvelée. Elle doit être effacée par les œuvres pies, spécialement par l'aumône et par le pardon des injures [2].

Il y avait sur ce point rencontre entre les idées dont Augustin et Césaire trouvaient l'expression dans la Bible et la tradition romaine. « Chez les Hébreux et les anciennes nations indo-européennes, le désir de la progéniture, surtout masculine, prenait racine, principalement, dans les croyances religieuses, étant le produit naturel de l'idée

1. « Sed dicis : Vxorem excepto desiderio filiorum agnoscere, peccatum non est. In tantum peccatum est ut propheta paenitens clamet (*Ps.* L, 7) : *In iniquitatibus conceptus sum et in delictis peperit me mater mea.* Et sic in ueteri testamento legimus, quando populus Iudaeorum accessurus erat ad montem Sinai, ex praecepto Domini dicebatur eis (*Ex.*, XIX, 15) : *Sanctificamini et estote parati in diem tertium et ne appropinquetis uxoribus uestris...* Sed dicis : Peccatum quidem est, sed tamen paruum est. Nec nos dicimus quia capitale peccatum est ; sed tamen si frequentius exerceatur et ieiuniis uel eleemosynis non redimatur, nimis immundam animam facit. » *App.*, 292, 5-6 ; col. 2299. C'est dans cette discussion qu'est intercalée l'exclusion des femmes, *quando maritos accipiunt.*

2. « Si forte aliquoties, excepto filiorum desiderio, ad cognoscendam uxorem propriam (uides te) uinci, secundum uires tuas cottidianas eleemosynas adde ; quoniam scriptum est (*Eccli.*, III, 33) : *Sicut aqua exstinguit ignem, ita eleemosyna exstinguit peccatum.* Et illud quod contra omnia peccata magnum est et salubre medicamentum, omnibus qui in te peccauerint plenam indulgentiam tribue. » *App.*, 292, 4 ; coll. 2299.

que les esprits des morts sont heureux de l'hommage reçu de leur postérité mâle [1]. » Le désir devint une règle de droit et de morale, et le motif qui le supportait ayant disparu, on lui en substitua un nouveau, conforme aux croyances nouvelles.

5° La continence doit être observée aux époques de menstruation : ancienne interdiction, que tous les écrivains chrétiens appuient sur un texte d'Ézéchiel et que la discipline pénitentielle va bientôt tarifer [2].

6° Même interdiction quand la femme est enceinte. Ceux qui agissent autrement font pis que les animaux [3].

1. Westermarck, p. 365.

2. « Et quoties fluxum sanguinis mulieres patiuntur, similiter obseruandum est, propter illud quod ait propheta (Ezech., xviii, 6) : *Ad mulierem menstruatam non accesseris.* » *App.*, 292, 7 ; col. 2300. Voy., parmi les écrivains antérieurs, Jérome, *In Ezech.*, VI, sur xviii, 6 (*P. L.*, t. XXV, col. 173 B) ; pour le droit canonique postérieur, Freisen, *l. c.*, p. 850 suiv. Cependant Grégoire le Grand se refuse à blâmer la femme qui communie à ce moment, encore moins à l'exclure de l'église, dans ses réponses à Augustin de Cantorbéry (*Registrum*, IX, lvi a, 8 ; éd. citée, p. 339, 11 suiv.). Cette disposition humaine est reproduite dans les *Exceptiones Decretorum Gratiani* (xiie s.), citées par Freisen, p. 852. Mais l'interdiction de l'acte conjugal est mentionnée par Grégoire comme une discipline constante ; *ib.*, p. 339, 9-10. C'est que le moment passait pour défavorable à la fécondation. Au contraire, précisément pour cette raison, les manichéens détournaient d'accomplir l'acte aussitôt après, dans le temps considéré comme le plus favorable, parce qu'ils condamnaient la génération et ne voulaient pas, disaient-ils, emprisonner une âme dans la chair : « Nonne uos estis qui nos solebatis monere ut, quantum fieri posset, obseruaremus tempus quo ad conceptum mulier post genitalium uiscerum purgationem apta esset eoque tempore a concubitu temperaremus ne carni anima implicaretur ? Ex quo illud sequitur ut, non liberorum procreandorum causa, sed satiandae libidinis habere coniugem censeatis. » *De moribus manichaeorum*, II, xviii, 65 ; *P. L.*, t. XXXII, col. 1373. « Il y a beaucoup de raisons de croire... que la fécondation peut réussir à une époque quelconque, mais le plus souvent immédiatement après la menstruation, et le plus rarement pendant la période relativement stérile qui est la plus éloignée de ce processus. » P. Geddes. *L'évolution du sexe*, trad. H. de Varigny (Paris, 1892), p. 358.

3. « Si animalia sine intellectu non se contingunt nisi certo et legitimo tempore, quanto magis homines qui ad imaginem Dei facti sunt

Est-ce qu'on laboure et ensemence son champ toute l'année [1] ? Le précepte n'est pas nouveau non plus. Les canonistes, et Grégoire le Grand tout le premier, vont déterminer combien de temps après la parturition doit durer la séparation des époux [2].

Ces deux espèces d'abstinence ont pour racine des croyances universelles dans l'humanité primitive. « La monogamie exige de l'homme une continence périodique. Il doit se séparer de sa femme, non seulement quelques jours chaque mois, mais, chez beaucoup de peuples, aussi pendant sa grossesse... Cette suspension des droits du mari est d'ordinaire continuée pendant longtemps après que l'enfant est né... Très habituellement, dans l'état de

hoc obseruare deberent? Sed, quod peius est, sunt aliqui ita luxuriosi uel ebriosi qui aliquoties nec praegnantibus uxoribus parcunt. Et ideo, si se non emendauerint, ipsi uideant si non peiores animalibus iudicandi sunt. » *App.*, 292, 7 ; col. 2300. Cf. Augustin, *De bono coniug.*, vi, 5 ; *P. L.*, t. XL, col. 377 : « Sunt item uiri usque adeo incontinentes ut coniugibus nec grauidis parcant. » Même protestation dans un sermon publié par dom Morin, dans la *Rev. bénéd.*, XVI (1899), p. 247.

1. « Velim tamen scire, fr. car., ille qui uxore sua incontinenter utitur, si quoties eam luxuria uictus agnouerit toties suum agrum in uno anno arauerit uel seruerit, qualem messem colligere possit. Qui ergo se continere nolunt, si toties condaminam quamdam suam quam iam seminauerant, iterum arent et seminent, uideamus qualiter de eius fructu gaudebunt ; quia, sicut optime nostis, nulla terra poterit dare legitimum fructum in qua frequenter in uno anno fuerit seminatum. Quod ergo non uult aliquis in agro suo, quare facit in corpore suo ? » *App.*, 292, 3 ; col. 2298.

2. Lettre citée, p. 339, 3 et 7 : « Quoadusque qui gignitur ablactatur... Quae filios suos ex praua consuetudine aliis ad nutriendum tradunt, nisi purgationis tempus transierit. » Le pénitentiel attribué à Bède (III, 37) délimite « a conceptione manifestata usque post natam subolem, si filius est, xxx dies, si filia, xl » ; Théodore, *Paen.*, II, 12, 3 : « Mulier tres menses debet se abstinere a uiro suo, quando concepit, ante partum et post tempore purgationis, hoc est xl diebus et noctibus, siue masculum, siue femina genuerit. » Voy. Freisen, *l. c.*, p. 851 suiv.

vie sauvage ou barbare, le mari ne cohabite avec sa femme que lorsque l'enfant est sevré [1]. »

7° Les catéchumènes, coupables de crimes, doivent garder la chasteté, d'abord avant le baptême ; puis après, pendant un temps considérable [2].

8° Les époux doivent encore observer la continence plusieurs jours avant de communier [3] ; le dimanche et les jours de fêtes [4] ; plusieurs jours avant les fêtes [5], surtout avant Noël [6] ; pendant tout le Carême jusqu'au terme de Pâques, c'est-à-dire jusqu'à la Pentecôte, soit pendant trois mois [7]. Ces interdictions restreignent singulièrement le *tempus amplectendi*. On les voit s'annoncer chez des auteurs plus anciens, comme saint Augustin [8]. Mais

1. Westermarck, p. 455.

2. « Quicumque se has culpas (vol, homicide, adultère, avortement) habere uident, obseruent ut castitatem et ante baptismum custodiant et post baptismum non paruo tempore se a uoluptate custodiant. » *App.*, 267, 3 ; col. 2242-2243.

3. « Qui bonus christianus est... ante dies plures quam communicet castitatem seruat. » *App.*, 292, 3 ; col. 2298. « Pendant trois nuits », dira le pénitentiel de Théodore, II, xii, 1 ; Freisen, p. 852.

4. « Ante omnia ut quoties dies dominicus aliae festiuitates ueniunt uxorem suam nullus agnoscat. » *App.*, 292, 7 ; col. 2300. Voy. les tarifs des pénitentiels dans Freisen, p. 851 et 852.

5. « Semper superuenientibus festiuitatibus castitatem ante plures dies etiam cum propriis uxoribus custodiat caritas uestra. » *App.*, 242, 7 ; col. 2024.

6. « Quotiescumque aut dies Natalis Domini aut reliquae festiuitates adueniunt, sicut frequenter admonui (par ex. *App.*, 10, 5 ; col. 1760), ante plures dies, non solum ab infelici concubinarum consortio, sed a propriis uxoribus abstinete. » *App.*, 116, 3 ; col. 1976.

7. « Castitatem ante omnia per totam Quadragesimam et usque ad finem Paschae etiam cum propriis uxoribus custodite. » *App.*, 10, 5 ; col. 1760. De même : « Per totam Quadragesimam et usque ad finem Paschae. » 142, 7 ; col. 2024. Voy. Freisen, p. 852.

8. « A coniugali quoque concubitu hi dies postulant continentiam. » Au moment du Carême. Aug., *Sermo CCIX*, 3 ; *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1047. De même *CCXX*, 9, col. 1052, où il ajoute : « Quanquam et per totum annum certis diebus hoc facere debeant, et quanto crebrius tanto utique melius. » Mais il ne veut pas abuser, car il remarque

Césaire est le premier qui en dresse la liste et suive un plan réfléchi.

On croyait d'ailleurs que les enfants conçus le dimanche ou dans un moment défavorable, naissaient contrefaits, lépreux, épileptiques ou démoniaques. Césaire n'en doute pas et accable sous sa science les malheureux *rustici* qui ne savent se contenir [1].

Ces abstinences ne sont ni nouvelles ni particulières au christianisme. Elles étaient prescrites dans un très grand nombre de cultes, Isis, Attis, et une foule d'autres ; quand païens ou chrétiens demandaient à la puissance supérieure un songe prophétique ; et dans une quantité d'actes religieux [2].

Mais quoique Césaire limite l'exercice du mariage, pas plus que son maître il ne le blâme. Il est bien forcé d'admettre avec lui que la femme qui enfante ne fait rien de mal [3]. Il condamne les manichéens qui répudient le mariage [4]. Il le faut bien.

dans le premier passage : « Non est hoc arduum atque difficile diebus paucis fidelibus coniugatis » ; et il se garde bien de fixer le nombre exact de jours.

1. « Qui uxorem suam in profluuiis positam agnouerit aut in die dominico aut in alia qualibet solemnitate aduentiente se continere noluerit, qui tunc concepti fuerint, aut leprosi aut epileptici aut etiam forte daemoniaci nascentur. Denique quicumque leprosi sunt, non de sapientibus hominibus qui et in aliis diebus et in festiuitatibus castitatem custodiunt, sed de rusticis maxime qui se continere non sapiunt nasci solent. » *App.*, 292, 7 ; col. 2300. Voyez, dans Grégoire de Tours, *De uirtutibus sancti Martini*, II, xxiv, l'histoire de l'enfant-phénomène qui a été conçu le dimanche.

2. L. Deubner, *De Incubatione* (Lipsiae, 1900), p. 17 et les auteurs indiqués là.

3. « Quotiescumque uobis euangelica lectio recitata fuerit in qua dicit : *Vae praegnantibus et nutrientibus* (Mt., xxiv, 19), non hoc de mulieribus legitimos uiros habentibus credite. Quid enim mali fecit mulier quae de proprio marito concepit ? quare illi in die iudicii male erit quae hoc fecit quod Deus iussit ? » *App.*, 75, 3 ; col. 1891. Cette explication est insérée par Césaire dans un développement tiré d'Augustin, *En. in Ps. XXXIX*, 28 ; *P. L.*, t. XXXVI, col. 451.

4. *Statuta*, n. 1, § 11.

Cette poussée d'ascétisme n'est pas encore épuisée. Elle l'entraîne à condamner les mouvements involontaires de la nature. L'expiation qu'il exige montre qu'il les considère comme des fautes vénielles, mais des fautes graves parmi les vénielles [1]. Saint Augustin est plus intelligent [2]. Césaire prélude aux dispositions des pénitentiels qui perpétueront au sein du christianisme les survivances de l'état sauvage codifiées dans le *Pentateuque* [3].

On voit quelles conséquences Césaire a déduites du système de saint Augustin. On voit aussi quelle différence le temps, la culture et le caractère mettent entre les deux évêques. En résumant le *De bono coniugali*, j'ai pu me borner aux premières pages, parce que j'avais seulement en vue les rapports de Césaire et d'Augustin. La partie principale du traité est une théorie fort élevée du mariage : Césaire l'a négligée. Elle ne rentrait pas dans le cercle de ses préoccupations, bornées à la pratique. Saint Augustin s'était au contraire contenté de poser, pour la pratique, quelques principes généraux. C'est la manière large et souple dont les Pères traitent ordinairement la morale. Césaire est descendu dans le détail, a catalogué les cas, les a qualifiés. Il s'est montré non seulement casuiste, mais canoniste : pour être complet, il m'a fallu citer encore une fois les *Statuta* et, pour apprécier les prescriptions de Césaire, les comparer à celles

1. « Post pollutionem, quae nobis nolentibus fierit solet, nobis communicare non licet, nisi prius praecedat compunctio et eleemosyna et, si infirmitas non prohibet, etiam ieiunium. » *App.*, 292, 5 ; col. 2299. Fondé sur *Deut.*, XIII, 10.

2. « Aliquando ista concupiscentia sic insidiatur sanctis ut faciat dormientibus quod non potést uigilantibus. Vnde omnes acclamastis, nisi quia omnes agnouistis ? Pudet hic immorari, sed non pigeat inde Deum precari. Conuersi ad Dominum, etc. » AUGUSTIN, fin du sermon CLI ; *P. L.*, XXXVIII, col. 819. « (Seminis emissio) neque et in somnis peccato fit. » *De bono coniug.*, XX, 23 ; *P. L.*, t. XL, col. 389.

3. Grégoire le Grand fait des distinctions qui sont d'un moraliste, *Registrum*, XI, LVI a, 9 ; t. II, p. 342, 4 suiv. Les pénitentiels ont subi

des livres pénitentiels. Placé entre les moralistes chrétiens de la grande époque et les juristes du haut moyen âge, il est plus près des seconds que des premiers. Tout annonce, dans ses sermons, le temps où la morale va devenir un code, où l'esprit de réglementation et de catalogue va étouffer l'observation intérieure et le travail de la conscience sur elle-même, où le canoniste opérera mécaniquement sur des âmes enrégimentées. Il ne faut donc pas s'étonner si les indications discrètes d'Augustin se précisent brutalement en passant dans les homélies de Césaire. Quand Augustin aborde des matières délicates, il s'arrête avant de dire tout : un mouvement de l'auditoire l'avertit qu'il est compris et il passe. Césaire parle avec la crudité d'un médecin à l'amphithéâtre [1] ; on peut se demander si cette crudité a son principe dans la naïveté d'une âme sans orages, dans l'endurcissement d'un casuiste très bien renseigné, ou dans la sévérité réprobatrice d'un ascète. Augustin sait que, dans les natures les plus sensuelles, aux satisfactions de l'instinct se mêlent toujours des sentiments qui les relèvent d'une grâce, tendresse, dévouement, reconnaissance. Césaire parle comme un de ces rustauds auxquels il fait allusion ; il a sur les choses de l'amour les idées d'un paysan qui n'en voit que la honte et le manque de profit. Sans le savoir, il recueille dans les préjugés populaires ce qui survit d'un état antérieur à la civilisation et à l'établis-

son influence et usent d'un tarif modéré : quinze psaumes (Mersebourg, 59; Cumméan, II, 20). Le plus sévère est Egbert, IX, 7 : « Qui in somnis non uoluntate pollutus est, surgat cantatque VII psalmos paenitentiales,... et in mane XXX psalmos cantet. » Toujours est-il qu'ils considèrent l'accident comme une faute. Bien entendu, ils mettent dans une autre catégorie les cas où la volonté peut avoir une part (probablement Bède, III, 36). Enfin ils imposent la pénitence dans le cas du prêtre de garde qui passe la nuit dans l'église (Théodore, I, viii, 8; Cumméan, II, 21 ; Egbert, IX, 11).

1. Comparer les textes cités page 140, notes 1 et 2.

sement d'une morale rationnelle. A ce qu'il dit et à ce qu'il omet, au détail dans lequel il se croit obligé d'entrer et à la rudesse qu'il y montre, on peut mesurer les progrès de la barbarie et le déclin de la culture antique.

Césaire a dressé la liste des péchés mortels comme celle des péchés véniels. Sur ce point, tous les auteurs chrétiens procèdent plus ou moins directement de saint Paul. Dans deux énumérations, Césaire le cite. Mais il ne le suit pas servilement. Les péchés désignés comme mortels sont le sacrilège, l'homicide, l'adultère, les spectacles cruels ou honteux, la haine, l'envie, le faux témoignage, le vol et la rapine, spécialement la vente à faux poids, l'orgueil, l'envie, l'avarice ; il faut ajouter la colère, si elle est prolongée, l'ivresse, si elle est habituelle [1]. La

1. « Omnes amatores mundi, superbi, auari, raptores, inuidi, ebriosi, et adulteria committentes, stateras dolosas et mensuras duplices habentes, odium in corde reseruantes, malum pro malo reddentes, spectacula uel cruenta uel furiosa uel turpia diligentes. » *App.*, 68, 3 ; 1876. Cf. 13, 5, col. 1767. « Quamuis apostolus capitalia plura commemorauerit, nos tamen, ne desperationem facere uideamur, breuiter dicimus quae sint illa : sacrilegium, homicidium, adulterium, falsum testimonium, furtum, rapina, superbia, inuidia, auaritia ; et, si longo tempore teneatur, iracundia ; et ebrietas, si assidua sit, in eorum numero computatur. » *Ib.*, 104, 2 ; col. 1946. Césaire ne veut pas pousser au désespoir, en laissant les fidèles dans l'incertitude ; c'est pourquoi il donne une énumération plus précise, quoique brève, après celle de l'apôtre. M. Arnold, p. 401, a compris à tort que *ne desperationem facere uideamur* tombait sur *breuiter* : ce n'est pas dans les habitudes de Césaire de dissimuler la vérité et de ménager l'auditeur. — Sur l'ivresse : « Ideo enim... tanta facilitate se inebriant homines, quia putant ebrietatem aut paruum aut nullum peccatum esse... Qui... crediderit ebrietatem paruum esse peccatum, si se non emendauerit et pro ipsa ebrietate paenitentiam non egerit, cum adulteris et homicidis aeterna illum sine remedio poena cruciabit, secundum illud, etc. (*I Cor.*, VI, 9-10)... Et hoc quidem non solum laicis, sed etiam clericis dicimus ; quia, quod peius est, multi sunt etiam maioris ordinis clerici qui, cum aliis sobrietatis bonum deberent iugiter praedicare, non solum hoc non faciunt, sed etiam et se et alios inebriare non erubescunt nec metuunt. » *App.*, 295, 4 ; col. 2308. Voy. tout le sermon et le précédent.

haine et l'envie figurent, avec la colère, dans la liste des péchés véniels : elles comportent donc aussi des degrés. Il n'y a pas d'atténuation au vol, à l'orgueil, à l'avarice.

On peut compléter ces indications générales par les détails de certaines admonitions. Le sacrilège a pour principales variétés les sortilèges, la consultation des devins, les usages diaboliques, toutes les superstitions, païennes et populaires [1]. Les boissons abortives rentrent à la fois dans le sacrilège et l'homicide ; car elles sont ordinairement accompagnées de pratiques magiques. Les femmes qui les prennent se rendent coupables d'homicides en nombre égal à celui des enfants qu'elles eussent pu avoir ; car elles n'ont pas le droit de détruire en elles la nature que Dieu a voulue féconde [2]. La luxure et le sacrilège

1. « Nullus sibi praecantatores adhibeat ; quia quicumque fecerit hoc malum, statim peribit baptismi sacramentum et continuo sacrilegus et paganus efficitur ; et nisi grandi eleemosyna, dura et prolixa paenitentia subuenerit, statim in aeternum peribit. » *App.*, 278, 1 ; col. 2269. — « Qui praedictis malis, id est caragis et diuinis, aruspicibus uel phylacteriis, et aliis quibuslibet auguriis crediderit, etsi ieiunet, etsi oret, etsi iugiter ad ecclesiam currat, etsi largas eleemosynas faciat, etsi corpusculum in omni afflictione suum cruciauerit, nihil ei proderit quamdiu illa sacrilegia non reliquerit ; quia impia illa sacrilegii obseruatio ista omnia bona obruit et euertit. Et qui cum his malis etiam aliqua opera bona exercere uoluerint, eis prodesse nihil possunt. » 278, 5 ; col. 2270-2271. — « Viri et feminae diabolicas culturas non colent. Auguria et in pueris diuinationes et ligaturas feminae, incantationes, potiones unde partum auortiuum faciunt (lacune)... non erubescit fornicationem perpetrare, postea homicidium. » *Homilia sacra*, publiée par Elmenhorst, p. 51.

2. « Mulier autem, quaecumque fecerit hoc per quod iam non possit concipere, quantoscumque parere poterat, tantorum homicidiorum se ream esse cognoscat. » *App* 292, 2 ; col. 2298. — « Quae aut iam conceptos aut iam natos occidunt, uel certe unde non concipiant potiones sacrilegas recipiendo damnant in se naturam quam Deus uoluit esse fecundam. » Sermon publié par dom Morin, *Revue bénédictine*, t. XIII (1896), p. 202, lig. 70. — « Quod si adhuc infantulus qui possit occidi intra sinum materni corporis non inuenitur, non minus est quod ipsa intra hominem natura damnatur. » Autre sermon, *Ibid.*, p. 208, lig. 50.

sont réunis dans ces bals et ces sauteries que des misérables organisent jusque devant les basiliques des saints ; dans ces chants impudiques où se distille le venin du diable. Car cette coutume des bals est une observance des cultes condamnés et les chansons sont pleines des paroles sacrilèges des païens [1]. Aux adultères, Césaire crie que ce qui est interdit aux femmes l'est aussi aux hommes [2]. Comment peuvent-ils exiger des femmes, de leurs fiancées, la virginité, si eux-mêmes ne sont pas purs ? Cet argument *ad hominem* est emprunté à saint Augustin [3].

1. « Proximos uestros iugiter admonete... ne... in sanctis festiuitatibus choros ducendo, cantica luxuriosa et turpia proferendo de lingua sua... sibi uulnera uideantur infligere. Isti enim infelices et miseri homines qui balationes et saltationes ante ipsas basilicas sanctorum exercere nec metuunt nec erubescunt, etsi christiani ad ecclesiam uenerint, pagani de ecclesia reuertuntur : quia ista consuetudo balandi de paganorum obseruatione remansit. Et iam uidete qualis est ille christianus, qui ad ecclesiam uenit orare et, neglecta oratione, sacrilega uerba paganorum non erubescit ex ore proferre. » *App.*, 265, 4 ; col. 2239. — « Ille christianus qualis est qui uix aliquando ad ecclesiam non uenit, et, quando uenerit, non stat ut oret pro peccatis suis,... sed, si locum inuenerit, usque ad uomitum bibit et, postquam se inebriauerit, surgit uelut phreneticus et insanus balare diabolico more, saltare, uerba turpia et amatoria uel luxuriosa cantare ?... Siue uiri, siue mulieres, qui talia opera faciunt,... nisi paenitentiam egerint, in aeternum peribunt. » *Ib.*, 266, 3 ; col. 2241. *Balare* et *balatio* (plutôt *ballare*, *ballatio*) étaient, au moins à l'origine, en rapport avec le culte de la Grande Mère et désignaient les danses effrénées des Galles ; cf. *C. I. L.*, VII, 2265 : *Sodales ballatores Cybelae*.

2. « Quod feminis non licet, similiter et uiris non licuit unquam nec licere poterit. Sed infelix consuetudo intromissa est ut, si uxor inuenta fuerit cum seruo suo, puniatur ; si autem uir cum multis ancillis in libidinis cloaca uolutetur, non solum non puniatur, uerum etiam a suis similibus collaudatur ; et sibi inuicem loquentes, quis hoc amplius fecerit cum risu et cachinno stultissimo confitentur. » *App.* 288, 3 ; col. 2290. Cf. 289, 3, col. 2292.

3. « Quomodo nullus est qui sponsam uiolatam uelit accipere, sic nullus se debet ante nuptias adulterina commixtione corrumpere. » *App.*, 288, 5, col. 2290. Cf. AUGUSTIN, *Sermo CXXXII*, II, 2 ; *P. L.*, t. XXXVIII, col. 735-736. Voy. WESTERMARCK, *Origine du mariage*, p. 119 suiv.

Une question particulière était de décider si l'accumulation des péchés menus équivaut à un péché grave. Saint Augustin se l'était déjà posée. Il dit à plusieurs reprises que les péchés véniels sont un poids et que ce poids peut nous entraîner. Il les compare à une masse de sable ou à un fleuve [1]. Mais il semble vouloir surtout inciter à les expier. Si on les néglige, si on ne veut pas les voir, c'est alors que l'on commet une faute grave [2]. Césaire reprend les comparaisons. Il montre que l'accumulation des péchés véniels est un danger pour la persévérance. L'habitude du péché léger conduit au péché grave, soit par l'endurcissement, soit par le désespoir [3]. Mais il paraît aller plus loin. Tandis que saint Augustin dit ordinairement : *Minuta premunt*, il dit : *Minuta mergunt* [4]. Ce sont des taches ou des déchirures. Chacune est petite ;

1. *Sermones LVI*, IX, 12 ; *CCLXI*, XI, 10 ; *CCLXXVIII*, XII, 12 ; *P. L.*, t. XXXVIII, col. 383, 1207, 1274. De même *In Epist. Ioann.* I, 6 ; *P. L.*, t. XXXV, col. 1982.

2. *Ib.*, *CCCLI*, III, 6 ; *P. L.*, t. XXXIX, col. 1541. *In Ioan.*, XII, 14 ; *P. L.*, t. XXXV, col. 1492 : « Minuta plura peccata, si neglegantur, occidunt. »

3. « Dum homines neglegentes in primis despiciunt peccata sua quia parua sunt, crescentibus minutis peccatis adducunt etiam crimina et cumulum faciunt et demergunt. » *App.*, 22, 2 ; col. 1787. — « Cum enim nullum diem possimus sine peccato transigere, quae ratio est ut, dum paulatim minuta peccata congerimus, de paruissimis guttis infinitos gurgites faciamus ? De multitudine peccatorum quae longo tempore congeritur desperatio generatur, secundum quod scriptum est (*Prou.*, XVIII, 3) : *Impius cum uenerit in profundum malorum contemnet.* » *App.*, 259, 1 ; col. 2224. Cf. 257, 2, col. 2220.

4. « Continuis orationibus et frequentibus ieiuniis et largioribus eleemosynis et praecipue per indulgentiam eorum qui in nos peccant assidue (minuta peccata) redimantur ; ne forte simul collecta cumulum faciant et demergant animam. Quicquid enim de istis peccatis a nobis redemptum non fuerit, illo igne purgandum est de quo dixit Apostolus, etc. (*I Cor.*, III, 13). » *App.* 104, 4 ; col. 1947. Augustin dit une fois (*CCLXI*, 10, col. 1207) : « Quomodo minora sunt, quae premunt, obruunt. » Mais il ajoute : « Plane cottidianum remedium dedit Deus. »

mais, réunies, elles souillent complètement la tunique spirituelle. De quel front peut-on, dans cet état s'approcher de l'eucharistie ? L'image de Dieu qui est dans l'âme est brisée ou souillée par ces atteintes [1]. « Non seulement les péchés graves, mais les péchés menus, s'ils sont trop nombreux, précipitent le pécheur dans l'abîme [2]. » En cette rencontre, nous retrouvons le même esprit de simplification. Saint Augustin analyse et distingue. Césaire voit les choses en gros et se range au parti le plus sûr.

Les péchés procèdent des vices du cœur. L'étude des vices et leur classement avaient été l'objet des réflexions des ascètes. Une doctrine avait été élaborée en Orient par la tradition de saint Nil et vulgarisée en Occident par Cassien. Tous les mouvements désordonnés de l'âme avaient été ramenés à huit chefs, les *octo uitia principalia* de la cinquième collation de Cassien : la cupidité, la gourmandise, la fornication, la colère, la tristesse, la paresse, la vaine gloire, la superbe [3]. Plus tard, Grégoire

1. « Noli despicere peccata tua quia parua sunt, sed time quia plura sunt. Nam et pluuiarum guttae minutae sunt ; sed flumina implent et moles trahunt et arbores cum suis radicibus tollunt. Tu qui dicis quia paruum peccatum est, uelim scire quoties tale peccatum admittis, si tot paruulas plagas in corpore et tot maculas aut scissuras in uestibus tuis fieri uelis ?... Et cum nullus homo uelit cum tunica sordibus plena ad ecclesiam conuenire, nescio qua conscientia cum anima quae per luxuriam sit inquinata praesumit ad altare accedere, non timens illud quod apostolus dixit (*I Cor.*, XI, 27) : *Qui enim manducat corpus et sumit sanguinem Domini indigne reus erit corporis et sanguinis Domini*... Quia... in anima nostra facti sumus ad imaginem Dei, si in tabula aut lignea aut lapidea faceres imaginem tuam et aliquis impudens homo uellet illam imaginem aut lapidibus frangere aut aliquibus sordibus inquinare, uelim scire si contra eum non moueretur animus tuus. » *App.*, 292, 6 ; col. 2299-2300.

2. « Non solum maiora, sed etiam minuta, si nimium plura sunt, mergunt. » *App.*, 104, 1 ; col. 1946.

3. Voy. O. Zoeckler, *Askese und Mönchtum*, 2e édition (Francfort, 1897), p. 252. — Cf. aussi les *Institutions* de Cassien, V-XII.

le Grand fit triompher la doctrine des sept péchés capitaux. Mais au temps de Césaire, on tenait pour huit. Il fait allusion à ce nombre dans l'*Homilia sacra* publiée par Elmenhorst [1]. C'est pour lui l'occasion de donner une liste des péchés, assez différente de celles que nous connaissons, où les péchés ne sont pas distingués d'après leur gravité et qui est une combinaison libre des énumérations de saint Paul. La théorie n'est donc qu'un moyen de revenir aussitôt aux cas concrets et pratiques. Elle est, en effet, un élément étranger aux préoccupations de Césaire. Partout ailleurs, il oppose symétriquement les vertus aux vices, les péchés aux actes méritoires, dans de longues antithèses qui n'ont rien de fixe ni de limité.

Le péché mortel a pour conséquence de rendre complètement stérile toute œuvre bonne [2]. Du moment que l'on admettait que les infidèles ne pouvaient faire œuvre bonne, puisque leur libre arbitre était vicié par le péché originel, il était assez logique d'étendre cette incapacité aux pécheurs qui s'étaient remis volontairement sous le joug du démon.

La doctrine des fins dernières est, dans Césaire, sous la dépendance étroite de la théorie du péché : trait caractéristique du prédicateur populaire et pratique. Quand les vers commencent à dévorer la chair dans le tombeau, les anges présentent à Dieu dans le ciel l'âme du défunt [3].

1. « Haec sunt opera diaboli quibus renunciauimus : cupiditas, gula, fornicatio, ira, tristitia, pigritia, uana gloria, superbia. Haec sunt octo uitia principalia et ex ipsis oriuntur ista : furtum, falsum testimonium, periurium, rapacitas, saturitas, ebrietas, stultiloquium, id est uerba luxuriosa et inhonesta et cantationes uanae et luxuriosae, homicidium, opprobrium, hoc est iniuria, inuidia, odium, murmuratio, detractio, contentiones. » *Homilia sacra*, éd. Elmenhorst, p. 48-49.

2. « Qui cum his malis [les péchés d'idolâtrie et de superstition] etiam aliqua opera bona exercere uoluerint, eis prodesse nihil possunt. » *App.*, 278, 5 ; col. 2271. De même, 255, col. 2217.

3. « Quando caro... uermibus coeperit deuorari in sepulcro, anima Deo ab angelis praesentatur in caelo, et ibi iam, si bona fuerit, coronatur, aut si mala, in tenebras proicitur. » *App.*, 301, 5 ; col. 2323.

Alors, toute sa vie se déroulera devant lui ; les témoignages qui se lèveront seront ceux de l'âme elle-même et, devant toute la cour céleste, elle sera confondue par ses œuvres [1]. Le sort de l'âme dépendra de la nature de ses fautes. Si elles sont graves, elle sera plongée dans les ténèbres du Tartare où elle les expiera éternellement [2]. Aucune situation ne préservera de la sentence redoutable : dans l'enfer iront des nonnes et des veuves, pour leur humeur irascible, des moines, pour leur cupidité et leur orgueil, des clercs mauvais et même beaucoup d'évêques ; la société ne sera pas seulement composée de laïcs [3]. Si les fautes qui restent à la charge du défunt sont légères, il ira dans le purgatoire.

La doctrine du purgatoire a un relief particulier dans les sermons de Césaire. Il la trouvait toute formée dans saint Augustin. Mais, suivant son ordinaire, il l'a précisée. Le purgatoire est un lieu de passage où le patient subit le supplice du feu. Ce feu est plus terrible que tout ce qu'on peut souffrir ou imaginer en fait de supplices ici-bas. Il est donc très redoutable [4]. Le purgatoire est

1. *App.*, 110, 2 ; col. 1963.

2. Voy. les tableaux des sermons *App.*, 249, 5, col. 2208 ; 252, 2, col. 2211. Césaire a pu les emprunter.

3. « Inter illos qui ad sinistram mittendi sunt, non solum laici erunt ; sed et multi episcopi, quod peius est (même locution, 104, 1 ; col. 1946 ; etc.), clerici mali, uel monachi cupidi uel superbi, simul et sanctimoniales et uiduae iracundae [superbae uel cupidae] ; et si eis fructuosa paenitentia non subuenerit, audituri sunt illam metuendam et irrēuocabilem uocem : *Discedite*, etc. » *App.*, 77, 4 (addition de Césaire) ; col. 1826.

4. « Ille purgatorius ignis durior erit quam quicquid potest in hoc saeculo poenarum aut cogitari aut uideri aut sentiri... Qui modo nec unum digitum suum in ignem uult mittere, timeat necesse est uel tunc paruo tempore cum anima et toto corpore cruciari. » *App.*, 104, 5 ; col. 1948 (cf. 252, 3, col. 2212). Les Bénédictins remarquent dans ce passage le mot *purgatorius*, qui donnera le nom du lieu d'expiation. C'est une expression prise d'AUGUSTIN, *Enchiridion*, XVIII, 69

destiné à l'expiation des fautes légères : les fautes graves conduiront à l'enfer [1].

Comment éviter ces supplices? Si l'on n'est coupable que de fautes légères, en pratiquant les bonnes œuvres, surtout l'aumône, le jeûne, le pardon des injures ; en acceptant aussi avec résignation les épreuves que Dieu envoie, la mort des proches, la perte des biens, et surtout cette perte définitive des biens terrestres qu'apporte la mort [2] ; si l'on est coupable de fautes graves, en faisant une longue et dure pénitence et en y ajoutant d'abondantes aumônes [3]. Si on reste dans son péché jusqu'à la

(p. 44, 1 éd. Scheel). La doctrine vient de Clément d'Alexandrie, d'Origène et de Grégoire de Nysse, par saint Ambroise. Cf. Aug., *En. in Ps. XXXVII*, 3 ; *P. L.*, t. XXXVI, col. 397 : « Grauior erit ille ignis quam quicquid potest homo pati in hac uita. »

1. « Illo enim transitorio igne, de quo dixit Apostolus (*I Cor.*, iii, 15)..., non capitalia sed minuta peccata purgantur. » *App.*, 104, 1 ; col. 1946. — « Quicumque enim aliqua de istis peccatis in se dominari cognouerit, nisi digne se emendauerit, et, si habuerit spatium, longo tempore paenitentiam egerit, et largas eleemosynas erogauerit, et a peccatis ipsis abstinuerit : illo transitorio igne de quo ait Apostolus purgari non poterit, sed aeterna illum flamma sine ullo remedio cruciabit. » *App.*, 104, 2 ; col. 1946. Après l'énumération des *peccata capitalia*.

2. « Aut enim, dum in hoc mundo uiuimus, ipsi nos per paenitentiam fatigamus : aut certe, uolente aut permittente Deo, multis tribulationibus pro istis peccatis (minutis) affligimur, et, si Deo gratias agimus, liberamur. » *App.*, 104, 4 ; col. 1947.

3. « Illi qui aut homicidium aut sacrilegium aut adulterium uel reliqua his similia commiserunt..., si eis digna paenitentia non subuenerit, non per purgatorium ignem transire merebuntur ad uitam, sed aeterno incendio praecipitabuntur ad mortem. » *Ib.*, 8 ; col. 1949. — « Omnis homo qui post baptismum mortalia crimina commisit, de quibus supra memorauimus, si paenitentiam ueram non egerit et eleemosynas iustas non fecerit, nunquam intrabit in regnum Dei nec possidebit gloriam aeternam, sed cum diabolo descendet in infernum. » *Homilia sacra*, p. 53-54. — « Quicumque habens uxorem adulteria commiserit, nisi paenitentia prolixa et uberes eleemosynae subuenerint et a peccato ipso cessauerit, et si, quomodo solet fieri, subito mortuus fuerit, in aeternum peribit nec illi nomen christianum proderit. » *App.*, 288, 4 ; col. 2290. — « Quicumque ebriosus paeniten-

fin, on est sûr d'avoir pour compagnon éternel le diable dont on a été l'imitateur [1].

Ainsi, d'un bout à l'autre, la théorie de Césaire forme une construction parfaitement ordonnée. Il y a deux espèces de péchés, graves et légers. Les péchés graves conduisent à l'enfer ; les péchés légers, au purgatoire. On expie sur cette terre les péchés graves par la pénitence ; les péchés légers, par les bonnes œuvres et la patience chrétienne. Nous avons comme une façade parfaitement symétrique. En arrière, des ailes rejoignent l'édifice du péché originel. On passe directement de la faute d'Adam à la souillure qui fait « l'immondice du mariage », comme dit Fulgence. L'inaptitude des infidèles au mérite conduit à la stérilité des œuvres chez les pécheurs. Les matériaux existaient dans les œuvres de saint Augustin. Mais l'esprit méthodique et régulateur de Césaire a su les isoler, leur donner une forme arrêtée et les appareiller. Il prélude aux règlements pénitentiels que sa prédication précède de peu d'années. On pourrait l'appeler le premier homme du moyen âge.

tiam pro ipsa ebrietate non egerit, sed usque ad mortem suam in ipsa ebrietate permanserit, in aeternum profecto peribit ; quia non mentitur Spiritus sanctus per apostolum dicens (*I Cor.*, vi, 10) : *Neque ebriosi regnum Dei possidebunt.* » *App.*, 294, 6 ; col. 2305-2306. De même, 295, 4 ; col. 2308.

1. « Si usque ad exitum uitae suae in superbia uoluerit perdurare, necesse habet cum diabolo, cuius imitator est, inferni supplicia sustinere. » *App.*, 296, 4, col. 2311 ; cf. *ib.*, 7, 2313.

IV

LES MOYENS DE SANCTIFICATION

LE BAPTÊME. — LES VERTUS. — L'ÉDIFICATION MUTUELLE. — LA PÉNITENCE. — LES ŒUVRES PIES. — L'ONCTION DES MALADES. — L'EUCHARISTIE. — LE MARIAGE. — CONCLUSION GÉNÉRALE.

La doctrine du péché est, dans l'œuvre de Césaire d'Arles, la partie la plus intéressante sinon la plus originale. Ses idées sur les moyens de sanctification ont moins d'imprévu et n'ont soulevé aucun débat passionné.

On peut les rattacher, comme il le faisait lui-même, à la doctrine du péché, qui reste ainsi le centre de sa morale. Contre le péché originel, le Christ a inventé un remède, la régénération baptismale. Contre le péché actuel, il y a, naturellement, une plus grande variété de moyens. Pour le réparer, on dispose de la pénitence contre les péchés capitaux, des bonnes œuvres contre les péchés menus. Nous avons indiqué précédemment cette double série de remèdes, parce qu'elle achève la distinction des deux espèces de péchés actuels, les péchés pénitentiels et les péchés non soumis à la pénitence. Nous avons maintenant à étudier ces remèdes en eux-mêmes.

Mais il n'y a pas seulement à réparer le mal causé par le péché actuel. On peut le prévenir. Nous considérerons

comme des préservatifs l'œuvre de la conversion, qui remplace dans l'âme les vices par leurs contraires; l'édification mutuelle procurée par les conversations pieuses et par le bon exemple ; la contrainte salutaire exercée sur les subordonnés par les supérieurs.

Quand nous aurons achevé cette étude, nous verrons ce qui reste hors de ce cadre ; nous y aurons fait rentrer tout l'essentiel. Ce résultat achèvera de caractériser le rôle théologique de Césaire.

La première naissance de l'homme à la lumière est, par le fait du péché originel, une naissance à la mort[1]. Une deuxième naissance est nécessaire pour arriver à la béatitude céleste[2]. De ce point de vue exclusivement, Césaire considère le baptême. Les auteurs un peu plus anciens le présentaient comme une initiation. Nous n'avons plus aucun rituel, aucun traité d'initiation aux mystères païens. Mais nous pouvons nous en faire une idée en lisant des œuvres comme le *De Mysteriis* de saint Ambroise ou le *De Sacramentis*, qui provient du même milieu. Toutes les cérémonies sont autant de degrés par lesquels le profane accède lentement aux mystères. Des monitions répétées le préparent à ouvrir ses yeux et son âme aux révélations de la grande veillée. Dans la nuit solennelle, depuis le moment où il descend dans la piscine jusqu'à celui où il est admis à la table des fidèles, il parcourt tout le cycle de ces mystères sur lesquels on lui a enjoint de garder le secret le plus profond. Sa régénération

1. « Prima generatio producit ad mortem ». *App.*, 44, 5; col. 1834.

2. « Nisi quis per baptismi sacramentum transierit, terram uuae repromissionis, id est aeternam beatitudinem, non uidebit... Nemo beatitudinem regni caelestis accipit, nisi prius per baptismi sacramenta transierit. » A propos de la traversée du Jourdain. *App.*, 35, 1 et 4; col. 1814.

est surtout l'ouverture d'un monde nouveau. L'idée du péché originel, si elle apparaît, se trouve rejetée dans un arrière-plan nébuleux et parfois liée à des associations qui nous étonnent [1]. Césaire définit le baptême en fonction du péché. Il tire de l'Ancien Testament les figures qui l'annoncent comme un bain réparateur. Le baptême est le Jourdain, qu'il faut traverser pour arriver à la terre promise. Il est la mer Rouge, dans laquelle sont noyés les Egyptiens, c'est-à-dire les péchés, tant originels qu'actuels [2]. Entre Césaire et saint Ambroise, saint Augustin est intervenu. La théorie du baptême a reçu une nouvelle orientation ; le rôle social du sacrement qui ouvre l'accès dans la communauté s'efface devant la doctrine de la justification personnelle et de la purification de la souillure originelle. Cette doctrine, Césaire s'est attaché à la définir, d'abord dans les *Statuta* [3], puis plus complètement au concile d'Orange.

Cependant ces spéculations, même dirigées dans le sens d'une thèse favorite, ne sont pas dans ses occupations ordinaires. Aux catéchumènes, il adresse des avis tout pratiques. Les adultes qui se présentaient au baptême avaient déjà largement justifié la doctrine de la concupiscence. Ils devaient bannir toute haine de leur cœur, se réconcilier avec leurs ennemis, réparer le dommage fait au prochain par la restitution ; on ne leur demandait pas d'imiter Zachée et de rendre quatre fois autant qu'ils avaient pris [4]. S'ils avaient des péchés capitaux sur la

1. Voy. Turmel, dans la *Revue*, t. VI (1901), p. 24.

2. « Quando in salutari lauacro tertio christiani merguntur, tunc Aegyptii, id est originalia peccata uel actualia crimina quasi in rubro mari sepeliuntur ; et filiis Israel pertranseuntibus ad Dei seruitium, sola patiuntur peccata naufragium. » *App.*, 24, 1 ; col. 1791-1792.

3. *Statuta*, § 14 ; plus haut, p. 43.

4. « Primo ergo hoc specialiter competentes attendant ne ullum hominem odio habeant. Secundo interrogent conscientias suas, et si alicui, ut euenire solet, fecerunt injuriam, cito ueniam petant. Tertio si aut per furtum aut per falsum testimonium aut per aliquam callidi-

conscience, vol, homicide, adultère, avortement, ils devaient se préparer au baptême par la pénitence [1].

Dans le baptême, Césaire comprend d'ordinaire le baptême d'eau et la chrismation. « Tous ceux qui sont présentés à l'Église pour recevoir le baptême salutaire, reçoivent et le chrême et l'huile de bénédiction, afin de n'être plus des vases vides, mais de mériter d'être des vases pleins de Dieu et les temples de Dieu [2]. » Ce texte paraît attribuer au baptême d'eau la rémission des péchés, à la chrismation et aux onctions l'infusion du Saint-Esprit. Les autres détails que Césaire donne sur le baptême relèvent de la liturgie.

Une fois introduit dans l'Église, le fidèle doit développer en lui les vertus chrétiennes. Pas plus que des vices, Césaire ne donne une classification des vertus. Une fois, il énumère la chasteté, la sobriété, la discipline, la charité [3]. Une autre fois, il décrit la charité, la justice, la miséricorde et la chasteté comme un quadrige spirituel qui nous enlève à la patrie céleste [4]. Une image n'est pas

tatem aut per stateras dolosas uel mensuras duplices cuicumque aliquid abstulerunt, si secundum exemplum Zachaei non possunt in quadruplum (Luc. xix, 8), uel simplo restituant. » *App.*, 267, 2 ; col. 2242.

1. « Pro omnibus his cum gemitu et compunctione Dei misericordiam quaerant et ad baptismi sacramenta per paenitentiam mundati perueniant. » *App.*, 267, 3 ; col. 2242.

2. « Omnes qui ad salutare baptismum consequendum Ecclesiae offeruntur, et chrisma et oleum benedictionis accipiunt, ut non uasa uacua, sed Deo plena et templum Dei esse mereantur. » *App.*, 42, 2 ; col. 1828.

3. Sermon publié dans le *Fauste* de M. Engelbrecht, p. 339, l. 26.

4. « Quantis possumus uiribus, cum Dei adiutorio, caritatem, iustitiam, misericordiam, tantum simul et castitatem seruare tota intentione studeamus, ut ista caelesti et spiritali quadriga ad paradisi principalem patriam rapiamur... Nullam... de istis uirtutibus quattuor minus quam expedit diligamus. » *App.*, 288, 1 ; col. 2288-2289. L'expression *quadriga* désigne les évangiles, dans Augustin, *De consensu euangelistarum*, I, vii, 10 ; p. 10, 15 Weihrich.

une division logique ; il n'est pas dit qu'il ne l'ait empruntée à un modèle plus fleuri.

Le plus souvent, il oppose symétriquement les vertus aux vices. La lutte des bons et des méchants a été figurée, dit-il, par celle de Jacob et d'Ésaü. Après avoir cité d'après saint Paul le catalogue des péchés, il énumère les deux partis en présence [1] :

humiles	superbi
casti	adulteri
sobrii	ebriosi
benigni	inuidi
eleemosynarii	raptores
pacifici	iracundi
(spiritales)	luxuriosi

La forme la plus achevée de ces antithèses se trouve dans le sermon 244, ce bréviaire des admonitions de Césaire, qui déjà nous a donné un des états de son symbole. « Qui a été orgueilleux, qu'il soit humble ; qui a été incrédule, qu'il soit fidèle ; qui a été impur, qu'il soit chaste ; qui a été voleur, qu'il soit range ; qui a été adonné à l'ivrognerie, qu'il soit sobre ; qui a été somnolent, qu'il soit vigilant ; qui a été avare, qu'il soit large ; qui a eu deux paroles, qu'il soit franc ; qui a été malveillant ou envieux, qu'il soit simple et bon ; que celui qui autrefois était lent à venir à l'église maintenant y coure fréquemment [2]. » Cette exhortation rappelle invinciblement certaine monition du pontifical gallican : « Considère

1. *App.*, 10, 4 ; col. 1759-1760.

2. « Qui fuit superbus, sit humilis ; qui fuit incredulus, sit fidelis ; qui fuit luxuriosus, sit castus ; qui fuit latro, sit idoneus ; qui fuit ebriosus, sit sobrius ; qui fuit somnolentus, sit uigil ; qui fuit auarus, sit largus ; qui fuit bilinguis, sit boniloquus ; qui fuit detractor aut inuidiosus, sit purus et benignus ; qui aliquando tarde ad ecclesiam ueniebat, modo frequentius ad eam currat. » *App.*, 244, 3 ; col. 2195.

quel ministère t'est confié. Et en conséquence, si jusqu'à présent tu as été lent à venir à l'église, désormais tu dois y être assidu ; si jusqu'à présent tu as été somnolent, désormais tu dois être vigilant ; si jusqu'à présent tu as été adonné à l'ivrognerie, désormais tu dois être sobre ; si jusqu'à présent tu n'as pas été modeste, désormais tu dois être chaste [1]. » Cette allocution s'adresse au candidat au sous-diaconat. Elle a passé, modifiée, dans le pontifical romain. « Cette allocution est bien extraordinaire. Elle suppose que l'on introduit dans le clergé des hommes qui ont pu être *inhonesti*, c'est-à-dire qui ont pu commettre des péchés entraînant la pénitence et l'irrégularité [2]. » Césaire, moins que personne, eût admis cette hypothèse : il s'est efforcé d'établir en Gaule la discipline romaine, qui excluait des ordres les pénitents [3]. Mais peut-être ne faut-il pas prendre ces qualificatifs au pied de la lettre. Il ne serait pas contraire aux habitudes de Césaire de forcer quelque peu la note et d'employer dans une exhortation morale des termes qui dépassent la réalité. Je ne dis pas que l'allocution du pontifical soit son œuvre ; je laisse à d'autres le soin de chercher si son style peut se retrouver dans d'autres parties du cérémonial gallican. Césaire a fortement empreint, même de ses couleurs littéraires, les générations suivantes. L'analogie du ton et du mouvement m'a paru mériter une remarque [4].

1. « Vide cuius ministerium tibi traditur. Et ideo si usque nunc fuisti tardus ad ecclesiam, amodo debes esse assiduus ; si usque nunc somnolentus, amodo uigil ; si usque nunc ebriosus, amodo sobrius ; si usque nunc inhonestus, amodo castus. » *Missale Francorum.*

2. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* 3e éd., p. 367, note 3.

3. *Statuta*, lxxxiv ; cependant l'admission d'un pénitent à un ordre mineur, comme le sous-diaconat, n'aurait pas été une infraction à la législation un peu plus conciliante des conciles d'Agde et d'Arles. Voy. Malnory, *Césaire*, p. 62.

4. Il y a encore d'autres morceaux de même dessin : « Qui fuit ebriosus, sit sobrius ; sit patiens qui fuerat iracundus ; qui solebat res

Présenter la pratique de la vertu comme un passage du vice à un état meilleur et réduire l'imitation du Christ à cet effort nécessaire et modeste [1], c'est supposer que l'homme par lui-même ne peut être qu'orgueilleux, sensuel, avide. Pour Césaire, la vertu est un état relatif, auquel le fidèle parvient après s'être dégagé du vice; il la définit en quelque sorte en fonction du péché. Cette manière de concevoir le progrès spirituel et de prêcher la morale s'accordait avec les habitudes d'un public peu délicat ; mais elle cadrait surtout parfaitement avec l'augustinisme le plus rigoureux. Prosper avait dit : « Personne n'a de soi que mensonge et péché », et cette proposition, insérée par Rome dans les canons d'Orange, avait été signée par Césaire [2].

Pour sortir de cette déchéance inhérente à l'homme, aucun moyen ne peut être négligé. Césaire n'a garde d'omettre les moyens extérieurs. Le bon exemple est un thème fréquent chez lui et il rend le pécheur responsable

alienas rapere, incipiat etiam proprias pauperibus erogare ; qui solebat maledicere, benedicat ; qui solebat periurare, etiam a iuramento abstineat ; qui consueuerat detrahere, semper quod bonum est loqui studeat; qui fuerat inuidus, pius esse contendat ; qui erat superbus, sit humilis. Et hoc ordine semper contrariis studeamus sanare contraria et, destructis uitiis, uirtutes festinemus struere. » *App.*, 17, 3 ; col. 1776. Voy. 33, 3, col. 1812 : « Quem furor cepit, sapientia possidebit ; etc. » ; 265, 3, col. 2238 : « Qui fuit superbus, sit humilis ; etc. » ; 298, 3, col. 2316 : « Qui solebat esse luxuriosus, sit castus ; etc. ».

1. « Vestigia sequi », *App.*, 244, 3. Cf. cependant plus haut, p. 76 et note 2. — Tertullien dit des chrétiens qu'ils sont *nec aliunde noscibiles quam de emendatione uitiorum* (*Ad Scapulam*, II, fin : I, p. 542 OEHLER). Mais il oppose les vertus des chrétiens aux vices des païens et ne donne pas un sens technique à ses paroles. C'est en comparant des phrases de ce genre, d'apparence semblable de part et d'autre, que l'on peut mesurer le chemin parcouru et la différence des pensées.

2. « Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. » PROSPER, *Sent.* CCCXXV ; concile d'Orange, can. XXII. Voy. plus haut, p. 102, n. 3.

non seulement de ses propres fautes, mais de celles que d'autres commettent à son imitation [1].

Il paraît compter davantage sur sa propre parole. On sait quelle importance il attachait au devoir de la prédication, avec quelle insistance il l'a rappelé aux évêques dans les conciles et dans un opuscule publié pour la première fois par M. Malnory, et comment une partie des admonitions ont été écrites par lui en plusieurs rédactions pour servir aux *sancti sacerdotes* incapables de composer eux-mêmes des sermons [2]. Dans son auditoire même, il cherche de ces espèces de répétiteurs qui rapporteront le sermon aux absents ou en rafraîchiront la mémoire à ceux qui pourraient l'oublier. « Qui peut retenir tout ce que nous disons, qu'il rende grâces à Dieu et qu'il montre toujours aux autres ce qu'il retient. Qui ne peut tout retenir, qu'il se rappelle du moins quelque partie. Car si un seul ne peut pas tout retenir, que chacun retienne le tiers ou le quart du sermon ; et tandis que l'un répète à l'autre ce qu'il a entendu, en vous rapportant le sermon les uns aux autres, non seulement vous pourrez retenir le tout de mémoire, mais aussi l'accomplir par de bonnes œuvres avec l'aide du Christ. Que l'un dise à l'autre : « Moi, j'ai entendu mon évêque dire telle chose « de la chasteté. » Que l'autre dise : « Moi, j'ai présent « à l'esprit son sermon sur l'aumône. » Qu'un autre dise : « Il est resté dans ma mémoire qu'il a dit de cultiver « notre âme comme nous cultivons nos terres ». Qu'un autre rapporte : « Moi, je sais que mon évêque a dit que

1. « Nemo se circumueniat, fr. car. ; nullus homo sibi uiuit aut sibi soli moritur. Sed, sicut frequenter suggessi, quantoscumque aliquis exemplo sanctae uitae aedificauerit, cum tantis et pro tantis mercedem beatae retributionis accipiet; et quantiscumque exemplum malae conuersationis, etiamsi non eum illi sequantur, praebuerit, pro tantis se malis rationem nouerit redditurum. » *App.*, 168, 4; col. 2071.

2. Malnory, *Césaire*, p. 138, 141, 242, 294.

« celui qui sait ses lettres s'applique à lire l'Écriture « divine ; que celui qui ne les sait pas, se cherche et « demande qui devra lui relire les préceptes de Dieu, « pour qu'il puisse accomplir avec l'aide de Dieu ce qu'il « aura lu. » Qu'un autre dise : « Moi, j'ai entendu mon « évêque dire que, de même que les marchands qui ne « savent pas leurs lettres louent, pour s'enrichir, des « mercenaires qui les savent, de même les chrétiens « doivent demander et, s'il est nécessaire, même « payer un salaire, pour qu'on leur lise l'Écriture divine, « afin que, comme le marchand par la lecture d'autrui « s'enrichit, ainsi eux, ils acquièrent la vie éternelle [1]. »

Ce long passage, tout en donnant une idée de l'éloquence familière et vivante de Césaire, montre quelques-unes de ses inventions pour dispenser à ses ouailles l'enseignement religieux. Cette collaboration des fidèles à la tâche de l'évêque doit aller jusqu'à la coercition et au châtiment corporel des indociles. C'est un devoir qui dégage la

1. « Qui potest totum retinere quod dicimus, Deo gratias agat et aliis quod retinet semper ostendat. Qui totum non potest retinere, uel partem aliquam recordetur. Et si totum unus non potest, singuli ternas uel quaternas sententias retinete. Et dum unus alteri insinuat quod audiuit, totum uobis inuicem referendo non solum memoriter retinere, sed etiam bonis operibus Christo adiuuante poteritis implere. Dicat unus alteri : Ego audiui episcopum meum de castitate dicentem. Alius dicat : Ego in mente habeo illum et de eleemosynis praedicasse. Alius dicat : Remansit in memoria mea quod dixit ut sic colamus animam nostram quomodo colimus terram nostram. Alius referat : Ego retineo dixisse episcopum meum ut qui nouit litteras scripturam diuinam studeat legere ; qui uero non nouit, quaerat sibi et roget qui illi debeat Dei praecepta relegere ut quod legerit possit Deo adiuuante complere. Dicat etiam alius : Ego audiui episcopum meum dicentem quod, quomodo negotiatiores qui non nouerunt litteras conducunt sibi mercennarios litteratos ut acquirant pecuniam, sic christiani debent requirere et rogare, et, si necesse est, etiam et mercedem dare, ut illis debeat aliquis scripturam diuinam relegere, ut, quomodo negotiator alio legente acquirit pecuniam, sic illi acquirant uitam aeternam. » *App.*, 303, 8 ; col. 2328.

responsabilité des voisins, de réprimander les adultères et de les dénoncer à l'évêque s'ils n'écoutent pas [1]. Il faut reprendre et menacer ceux qui n'assistent pas à la messe jusqu'à la bénédiction du prêtre et qui s'en vont après les lectures et avant le sermon [2]. Mais c'est surtout contre les survivances du paganisme que Césaire fait appel à l'intervention des bons chrétiens. Si l'on ne veut point participer au péché, que l'on ne permette pas aux hommes déguisés en cerf, en vache ou en d'autres monstres, de venir stationner devant la maison. « Châtiez-les plutôt et reprenez-les, et, si vous le pouvez, punissez-les sévèrement. Donnez à vos familles l'avis de ne point observer les coutumes sacrilèges des païens maudits [3]. » Dans un autre sermon, il va encore plus loin : « Donnez des ordres sévères, reprenez terriblement. S'ils ne se corrigent, si vous le pouvez, frappez-les ; si même ainsi ils ne s'amendent, coupez-leur les cheveux ; s'ils s'obstinent encore, liez-les avec des entraves de fer, afin que ce que ne contient pas la grâce du Christ, du moins une chaîne le

1. « Vos uero si a uestris et ab alienis peccatis liberi esse uultis, nolite parcere talibus (adulteris) ; et si uos secretius et frequentius admonentes audire noluerint, facite hoc ad humilitatis nostrae notitiam peruenire. » *App.*, 288, 2 ; col. 2289.

2. « Monete eos qui nec orationem dominicam dicere nec benedictionem accipere uolunt ; et non desinatis castigare, dicentes et definitissime comminantes quia nihil eis prodest quod diuinas lectiones audiunt, si antequam diuina mysteria compleantur abscedunt. » *App.*, 281, 3 ; col. 2277. La bénédiction dont il s'agit est celle qui se plaçait, dans le rit gallican, entre la fraction de l'hostie et la communion ; voy. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3e éd., p. 222 et, plus loin, p. 184.

3. « Si in peccatis eorum participes esse non uultis, ceruulum siue iuuencam aut alia quaelibet portenta ante domos uestras uenire non permittatis ; sed castigate potius atque corripite et, si potestis, etiam cum seueritate distringite... Admonete ergo familias uestras ut infelicium paganorum sacrilegas consuetudines non obseruent. » *App.*, 130, 2 ; col. 2004.

contienne [1]. » Cette sévérité contre les personnes est étendue aux objets du culte superstitieux : abandon et destruction des chapelles païennes, incendie des arbres consacrés, mise en pièces des autels du démon, tels sont les conseils ou plutôt les ordres que Césaire donne dans le même sermon. Il était secondé par les autorités. Nous venons de le voir exhorter les chrétiens à supprimer dans leurs familles les mascarades du jour de l'an. Dans un autre sermon, qui semble avoir été prêché un peu plus tard, il n'est plus besoin de donner cet avis : « Dieu, dit-il, a daigné vous inspirer de supprimer entièrement de cette cité cette abominable coutume [2]. » Il n'est pas douteux que la réforme a été provoquée par Césaire ; c'est lui qui a fait un appel efficace au bras séculier.

Tous les moyens réunis ne peuvent prévenir toujours le mal. Il faut le réparer. L'expiation du péché mortel est la pénitence.

Césaire distingue nettement cette pénitence nécessaire et la pénitence publique. La pénitence obligatoire comprend les larmes et les gémissements, des jeûnes continus et prolongés, de larges aumônes, l'abstention de la communion ecclésiastique, un deuil porté longtemps. Il ajoute, comme une sorte d'exercice supérieur et plus méri-

1. « Admonete durius, increpate seuerius ; et si non corriguntur, si potestis, caedite illos ; si nec sic emendantur, et capillos illis incidite ; et si adhuc perseuerant, uinculis ferreis adligate, ut quod non tenet Christi gratia, teneat uel catena. » Sermon publié par dom Morin, *Revue bénéd.*, t. XIII (1896), p. 205, lignes 32 suiv. Voy. aussi col. 2239, 5.

2. « Quia Deus placatus uobis inspirare dignatus est ut pro amore fidei ista miserabilis consuetudo de hac ciuitate in integrum tolleretur... » *App.*, 129, 3 ; col. 2002. Un autre indice que ce sermon a été prêché après le sermon 130 peut être relevé dans ce qui est dit du jeûne, pratique recommandée dans le sermon 130, obligatoire dans le sermon 129.

toire, la pénitence publique [1]. Ailleurs, il dit expressément : « Celui qui a reçu la pénitence publique aurait pu la faire secrètement. » Il ajoute : « Mais, je pense, considérant la multitude de ses péchés, il voit qu'il ne peut suffire seul à des maux si graves ; aussi désire-t-il implorer l'aide de tout le peuple [2]. » La pénitence publique est donc un moyen d'associer la communauté chrétienne à l'expiation personnelle ; elle est une des manifestations de ce que l'on commençait d'appeler couramment la communion des saints [3].

A l'origine, la pénitence ecclésiastique avait le caractère d'une mesure sociale : la communauté excluait de son sein les indignes. L'amélioration du coupable paraissait au second plan, par le choix des exercices qui lui étaient imposés. Au temps de Césaire, on considère surtout l'âme du pécheur et son laborieux travail. On conçoit la possibilité de se livrer à la pénitence sans l'intervention des autorités ecclésiastiques, et même de l'embrasser, sans y être forcé, comme une carrière riche en fruits spirituels. La sanctification personnelle en devient le but principal. Le caractère social de l'exclusion

1. « Pro capitalibus uero criminibus non hoc solum sufficit ; sed addendae sunt lacrimae, rugitus et gemitus, continuata et longo tempore protracta ieiunia, largiores eleemosynae erogandae, ultro nos ipsos a communione Ecclesiae remouentes, in luctu et in tristitia multo tempore permanentes et paenitentiam etiam publice agentes... Si aut uxor aut filius aut maritus mortui fuerint, in terram se collidunt homines, capillos trahendo, pectora tundendo, in luctu et paenitentia uel in lacrimis non paruo tempore perseuerant. Rogo uos, fratres, exhibeamus animae nostrae quod illi exhibent alienae carni. » *App.*, 104, 7 ; col. 1948.

2. « Ille quidem qui paenitentiam publice accepit, poterat eam secretius agere ; sed, credo, considerans multitudinem peccatorum suorum, uidet se contra tam grauia mala solum non posse sufficere ; ideo adiutorium totius populi cupit expetere. » *App.*, 261, 1 ; col. 2227.

3. Voy. plus haut, p. 43 et 46.

pénitentielle s'efface, et, nous venons de le voir, change même d'interprétation : la pénitence publique est surtout une forme de la participation de tous les fidèles à la sanctification de chacun.

Mais, si l'on en maintient l'obligation pour les péchés capitaux, on se trouve forcé d'en donner de fréquentes dispenses. Tous ces concubinaires que Césaire ne pouvait excommunier, parce qu'ils étaient trop nombreux [1], venaient tôt ou tard à résipiscence. Il est peu probable qu'il ait été plus facile de les astreindre à la pénitence publique que de les excommunier. Parmi les conditions de la pénitence publique, telles que Césaire voulait les maintenir, se trouvait l'interdiction de contracter mariage ou d'user d'un mariage antérieur. Nous avons vu qu'il était obligé, en conséquence, à refuser la bénédiction nuptiale aux fiancés coupables d'adultère ou de concubinage [2]. Quand une personne mariée demandait la pénitence, elle devait s'être assurée du consentement de son conjoint [3]. Des dispenses devenaient donc souvent nécessaires. L'évêque d'Arles ne craignait pas d'engager à les solliciter : « Peut-être, quand nous invitons tous les pécheurs d'une manière générale à la pénitence, quelqu'un se dit en lui-même : « Moi, jeune comme je suis et ayant « femme, comment pourrais-je ou tondre mes cheveux ou « prendre un vêtement de religieux ? » Mais ce n'est pas cela que nous disons, mes frères ; nous ne demandons pas que des jeunes gens, que l'on voit engagés dans le mariage, aient à changer leur habit plutôt que leurs mœurs [4] ». La pénitence nécessaire n'était donc pas tou-

1. Plus haut, p. 126, note 2.
2. Plus haut, p. 131.
3. Concile d'Agde, canon xv.
4. « Si forte, quando generaliter omnes ad paenitentiam prouocamus, aliquis intra se cogitet dicens : Ego, iuuenis homo uxorem habens, quomodo possum aut capillos minuere aut habitum religionis assumere,

jours la pénitence publique. Si l'évêque d'Arles n'avait connu que ce mode de satisfaction, il aurait éloigné des sacrements la plus grande partie de son troupeau. Ils nous en dit trop long sur les mœurs du temps, pour que nous ne supposions pas des accommodements. Comme l'a déjà remarqué M. Malnory, « son exemple et ses instructions ont ainsi préparé la réforme accomplie au siècle suivant par les Irlandais [1] ». Voilà Césaire une fois de plus le précurseur du régime qui prévalut au moyen-âge.

Il serait tentant de presser plus loin l'analogie entre Césaire et les moines irlandais. A plusieurs reprises, il parle d'une confession, *confessio pura*, *exomologesis*. M. Malnory hésite à reconnaître « un autre mode de pénitence non public, administré aussi directement par l'Église, répondant à notre confession sacramentelle auriculaire ». Cependant les dispenses de pénitence publique, admises par M. Malnory, supposent l'aveu du péché fait à l'évêque ou au prêtre, suivi de l'imposition d'« une pénitence ». Mais le biographe du saint est gêné par une fausse appréciation du terme de péchés capitaux employé par Césaire. « Ce terme, dit-il, désigne quelquefois chez lui tous les péchés graves, par opposition aux péchés véniels; mais, ordinairement, il est synonyme de péché pénitentiel [2]. » Les textes cités précédemment prouvent avec évidence que Césaire ne distingue pas entre péché grave et péché pénitentiel [3]. Le péché « capital » est toujours

nec nos hoc dicimus, fr. kar., non hoc praedicamus ut iuuenes, qui coniugia habere uidentur, habitum magis quam mores habeant commutare. » *App.*, 249, 6; col. 2208 (hom. 11 de Durlach, dans le *Fauste* de Vienne, p. 297, 7). De même 258, 2 fin; col. 2222.

1. *Césaire*, p. 197. Suivant notre plan, nous laissons de côté ce qui relève ici du droit canonique et de la discipline.

2. *Césaire*, p. 188.

3. Voy. les textes cités p. 142, n. 1; 143, n. 1; 144, n. 1; 149, n. 1 et 3; 150, n. 1.

un péché pénitentiel, en soi. Les circonstances d'âge, de situation, de faiblesse, peuvent amener l'Église à remplacer la pénitence publique par les exercices de la pénitence privée. Mais si les coupables ne veulent pas se soumettre d'une manière ou d'autre à la pénitence, ils seront certainement damnés.

Cependant il serait risqué de supposer que la confession auriculaire, telle que nous la connaissons, existait déjà. L'institution était en voie de naître. Césaire la prépare. Il était réservé aux moines irlandais de donner une forme précise à des pratiques qui n'étaient pas encore réglées [1]. Aussi ne doit-on pas presser le sens du mot *confessio* dans les sermons de Césaire. C'est la reconnaissance sincère (*pura*) des fautes commises, qui précède nécessairement toute satisfaction pénitentielle [2]. Saint Augustin emploie déjà l'expression à propos des péchés menus et il l'entend de l'aveu que nous nous faisons de nos péchés à nous-mêmes [3]. Ce serait un anachronisme

1. Voir, sur ce sujet, Malnory, *Quid Luxouienses monachi, discipuli sancti Columbani, ad regulam monasteriourm atque ad communem Ecclesiae profectum contulerint* (Paris, 1894), p. 62 suiv.; Boudinhon, dans la *Revue*, t. II (1897), p. 501.

2. « De peccatis quae supra memorauimus, si in aliquo se culpabilem cognoscat unusquisque, faciat confessionem puram et agat paenitentiam quod male fecit... Admonemus et hortamur uos ut, post actam confessionem, frequenter ad ecclesiam ueniatis orare pro peccatis propriis, cum bona uoluntate et fide recta. » *Hom. sacra*, publiée par Elmenhorst, p. 49 et 50. « Quomodo aliquis dignum (communione ecclesiastica) se facere possit... nisi... ut qui criminum suorum sorde pollutus est, exomologesis satisfactione mundetur?... Quomodo paenitentiam agere possit qui nulla iam pro se opera satisfactionis operare potest. » *App.*, 255; col. 2216-2217. L'attribution de ce sermon à Césaire est contestée par M. Malnory; voy. p. 168, n. 1. « Confessionem quaeramus puro corde et paenitentiam donatam a sacerdotibus perficiamus. » *Ib.*, 250, 2; col. 2209. « Confitendo et paenitentiam agendo. » *Ib.*, 258, 1; col. 2222. Quelques-uns de ces textes peuvent aussi viser une confession rituelle.

3. *In Epist. Iohann.*, I, 6; *P. L.*, t. XXXV, col. 1982.

d'y voir un rit organisé. On concédera seulement que Césaire en hâtait l'éclosion.

Il assignait, au surplus, une valeur spéciale à la pénitence ecclésiastique. Le pécheur qui avait fait une pénitence privée pour ses fautes capitales, qui les avait effacées par ses bonnes œuvres et n'y était pas retombé, qui avait aussi racheté les péchés menus échappés quotidiennement à sa faiblesse et avait pratiqué cette charité qui étend l'amour, non seulement aux amis, mais aussi aux ennemis, celui-là obtenait le pardon de ses fautes, alors même qu'il n'aurait pas « reçu la pénitence ». Ainsi la pénitence ecclésiastique n'est pas indispensable pour le salut, même quand on a commis des fautes capitales. Mais si, au moment de mourir, cet homme « reçoit la pénitence » et admet avec ses enfants le Christ en partage de ses biens pour le profit de son âme, non seulement il obtient le pardon de ses péchés, mais encore il reçoit les récompenses éternelles. Un surcroît de bonheur céleste est le fruit de la pénitence canonique, conférée *in extremis* à un fidèle d'ailleurs bien disposé et acceptant le devoir d'une aumône considérable [1]. Cette doctrine s'accorde à merveille avec la discipline de Césaire. Au

1. « Primus et praecipuus modus est ut christianus crimina capitalia non admittat ; aut, si forte admiserit, sic pro illis paeniteat et ea bonis operibus diluat ut postea ad peccata ipsa non redeat ; minuta peccata quae cottidie subrepunt redimat et illam caritatem teneat quae non solum amicos, sed ipsos diligit inimicos. Qui haec fideliter implere uoluerit, etiamsi paenitentiam non accipiat, quia semper illam fructuose et fideliter egit, bene hinc exiet ; si eo tempore quo moriturus est eam acceperit, et partem sibi et Christo ad substantiam suam cum filiis fecerit, non solum eum ueniam peccatorum credimus obtinere, sed etiam praemia aeterna percipere. » *App.*, 256, 1 ; col. 2217. Saint Augustin avait distingué l'œuvre de la grâce qui ressuscite le pécheur et celle de l'Église qui le débarrasse de ses liens, *Sermo LXVII*, 2-3 ; *P.L.*, t. XXXVIII, col. 434 ; cf. Turmel, *Hist. de la théologie positive jusqu'au concile de Trente*, p. 152. L'auteur du sermon 255 a eu peut-être cette préoccupation, voy. p. 165, note 2. Mais je crois qu'il n'y a ici aucun écho de l'explication donnée par Augustin au *Lazare, ueni foras*.

premier concile d'Orange (441), Hilaire avait fait décréter qu'on donnerait la pénitence à tous les malades qui en feraient la demande ; mais on ne devait pas les réconcilier ni leur donner la communion autrement qu'en viatique. Césaire, dans les *Statuta Ecclesiae antiqua*, ordonne de les réconcilier avant le viatique [1]. Cette consolation était devenue nécessaire par suite de l'usage qui s'était introduit de faire pénitence sans recevoir la pénitence.

Il faut donc distinguer, dans la terminologie de Césaire, les deux expressions « faire pénitence », *paenitentiam agere*, « recevoir la pénitence », *paenitentiam accipere*. La deuxième désigne toujours la pénitence canonique ; la première, le plus souvent, une pénitence privée.

L'efficacité de la pénitence, d'une manière générale, est affirmée à plusieurs reprises par Césaire [2]. La seule difficulté était de savoir ce que valait la pénitence ecclésiastique donnée au dernier moment. Le cas que nous venons de citer n'était sujet à aucun doute. Il en était autrement du pécheur qui n'avait fait aucune œuvre de satisfaction au cours de sa vie, qui s'était abandonné à ses penchants dans l'intention de se faire remettre d'un seul coup toutes ses fautes et qui n'était disposé ni à restituer le bien d'autrui, ni à faire de larges aumônes, ni à expier ses péchés en cas de guérison. « De celui-là, nous hésitons à dire ce qu'il en sera. Le Seigneur cependant l'a dit expressément

1. Ier concile d'Orange, canon III ; *Statuta*, XX.

2. « Certissime credite quia omnis homo, quamuis peccator, quamuis criminosus fuerit, et multa mala perpetrasset, si ueram paenitentiam egerit et eleemosynas iustas fecerit et in bona uoluntate cum operibus iustis de quibus supra diximus, quando mors illum inuenerit et ultimus dies, numquam descendet in infernum, sed ab angelis eleuabitur in caelum et gloriam possidebit in aeternum. » *Hom. sacra*, p. 54 Elmenhorst. « Male desperat qui credit quod, etiamsi paenitentiam agat pro peccatis suis, diuina misericordia non indulgeat ; male autem sperat qui se post multa tempora ad paenitentiae medicamenta reseruat. » *App.*, 257, 4 ; col. 2221. Développé 258, 1 et 2 ; *ib.*

dans l'évangile : « Si vous ne remettez aux hommes leurs « torts, le Père non plus ne vous remettra vos péchés ». Celui qui est dans ces dispositions, s'il me demande la pénitence et qu'il en soit en âge de la recevoir, je la lui donnerai, mais je ne puis lui donner la sécurité. Dieu, qui connaît toutes les consciences et jugera chacun selon ses mérites, sait dans quel esprit et dans quelle intention il a demandé la pénitence [1]. »

Quelles qu'aient été les dispositions du malade, s'il revenait à la santé après avoir reçu la pénitence ecclésiastique, il était tenu à toutes les obligations qu'elle comportait [2]. Aussi, comme plus tard le *consolamentum* cathare, devait-on la différer le plus possible. Césaire

1. « Tertius modus paenitentiae aliquibus esse uidetur, si aliquis semper male uiuens in exitu uitae se reseruet ad paenitentiam et ea spe peccet ut per ipsam subitaneam paenitentiam et cuncta coniuncta aestimet peccata dimitti ; et tamen, postquam eam acceperit, et illud quod male rapuit nec in simplo reddat nec inimicis suis toto corde indulgeat nec in corde suo deliberet ut, si euaserit, quamdiu uiuit, cum grandi compunctione et humilitate paenitentiam agat, nec portionem sibi et Christo pro redemptione peccatorum de substantia sua cum filiis suis faciat. Sic accepta paenitentia, si sine istis remediis quae supra memorauimus exierit de hac uita, quid de eo futurum sit, licet nos dicere dubii simus, Dominus tamen in euangelio definitissime dixit (Mt., vi, 15) : *Si*, inquit, *non dimiseritis hominibus peccata eorum*, *nec Pater dimittet uobis peccata uestra*... Qui talis est, si a me paenitentiam petierit et est illi aetas cui aut dari possit aut debeat, paenitentiam illi dare possum, integram securitatem dare non possum ; Deus tamen, qui omnium conscientias nouit et unumquemque secundum meritum iudicabit, ipse scit qua fide aut qua intentione animi paenitentiam petiit. » *App.*, 256, 3 ; 2218. On peut comparer le texte suivant : « Datur quidem etiam in extremis paenitentia, quia non potest denegari ; sed auctores tamen esse non possumus quod, qui sic petierit, mereatur absolui. » *App.*, 255 ; col. 2217. M. Malnory, *Césaire*, p. 190, considère le fragment d'où est tirée cette phrase comme un sermon de Fauste, exposant une doctrine rigoriste repoussée par Césaire. Il ne me semble pas que la doctrine soit différente. Le fragment se rapporte au cas discuté en dernier lieu par Césaire dans le sermon 256 et la solution me paraît identique.

2. *Statuta*, xx, xxi.

ne paraît se plaindre de ces délais que lorsque aucune œuvre de satisfaction n'a précédé cette garantie suprême.

Les péchés « menus » étaient rachetés par des œuvres pies. Cette doctrine nous a valu une des premières énumérations des œuvres de miséricorde : visiter les malades, soulager les prisonniers, réconcilier les ennemis, observer les jeûnes de l'Église, laver les pieds des voyageurs, être assidu aux vigiles, donner l'aumône aux pauvres, pardonner à nos ennemis [1]. Césaire confond les actes de charité envers le prochain et les pratiques d'ordre ecclésiastique, comme les jeûnes et la vigile. C'est qu'il n'y a pas de différence, du point de vue où il s'est placé : ce sont toujours des œuvres méritoires qui peuvent valoir au chrétien la miséricorde divine [2]. Une condition générale

1. « Quoties infirmos uisitamus, in carcere clausos et positos in uinculis requirimus, discordes ad concordiam reuocamus, indicto in Ecclesia ieiunio ieiunamus, pedes hospitibus abluimus, ad uigilias frequenter conuenimus, eleemosynam ante ostium praetereuntibus pauperibus damus, inimicis nostris quoties petierint ueniam indulgemus : istis operibus et his similibus minuta peccata redimuntur cottidie. » *App.*, 104, 6 ; col. 1948. — « Nobis pius Dominus inspirare dignetur omnia mala ueIociter fugere et ea quae bona sunt indefatigabiliter exercere,... minuta peccata... per indulgentiam inimicorum et eleemosynam pauperum indesinenter redimere, secundum uires nostras ieiuniis, uigiliis et orationibus cum perfecta caritate frequenter insistere, infirmos uisitare, in carcere positos requirere, peregrinos excipere, et eis humiliter non solum pedes abluere, sed etiam in quantum uires suppetunt necessaria largiri, pacem non solum ipsi cum omnibus custodire, sed etiam illos qui discordes sunt ad concordiam reuocare. » *App.*, 256, 4 ; col. 2219.

2. Cent cinquante ans plus tard, c'est une énumération stricte des œuvres de miséricorde, telles que le moyen-âge l'entendra, que nous trouvons dans « la plus ancienne vie de saint Riquier », publiée par le P. PONCELET, *Analecta bollandiana*, t. XXII (1903), p. 187, 18 (ch. III) : « < Esurientes > refocillabat, nudos operiebatur (*sic*), infirmos uisitabat, mortuos sepeliebat, leprosos balnea fieri praecipiebat. » Si le texte est complet, elles n'ont pas encore atteint à la fin du VIIe siècle le chiffre sacramentel de sept (saint THOMAS, *Summa th.*, II, II, q. 30).

est cependant nécessaire : que ces œuvres soient, suivant le précepte de l'apôtre, animées par la charité [1].

Si on laisse de côté ce qui est purement ecclésiastique, elles peuvent se ramener au jeûne, à l'aumône et au pardon des injures. Césaire a sur ces trois points des avis particuliers.

Le jeûne comprend toutes les mortifications de la bouche, l'abstinence de chair et de vin comme le jeûne proprement dit. Outre les jeûnes commandés par l'Église, le chrétien doit en pratiquer de surérogatoires pour l'expiation des fautes légères, et, s'il a des fautes graves sur la conscience, il doit faire un jeûne prolongé sans interruption [2].

Mais à cette sévérité se mêle, chez l'évêque, la bonté d'un père. Il est très inattendu de voir cet ascète prendre les précautions les plus délicates pour la santé de ses fils. « Le Seigneur ne nous a pas dit : « Jeûnez plus que « vous ne pouvez, et veillez plus que vos forces ne vous le « permettent ». Il ne nous a pas dit : « Abstenez-vous de « vin et de viande ». Ce n'est pas cela qu'il exige de nous. Mais il veut bien ordonner ce que tout le monde peut avec sa grâce accomplir sans grande peine [3]. » On remarquera la mention du vin. A cette époque, l'abstinence portait sur le vin comme sur la viande. On pourrait dési-

1. « Quomodo arbor, quamlibet pulchra sit et fructifera, non potest uiuere sine radice : sic quaelibet opera bona perseuerare non poterunt sine caritate. » *App.*, 107, 3 ; col. 1958. « Sine caritate nec ieiunia nec uigiliae, nec orationes nec eleemosynae, nec fides atque uirginitas unum hominem adiuuare ualent. » 269, 4 ; col. 2247. Cf. *I Cor.*, XIII, 3.

2. *App.*, 104, 7 ; col. 1948 ; cité plus haut p. 162, n. 1.

3. Après une énumération antithétique des vices et des vertus : « Nimis delicatum est quod a nobis requirit Dominus noster, fr. car. Non dixit nobis : « Ieiunate plus quam potestis, et plus quam uires « uestrae sufferunt uigilate ». Non nobis dicit : « A uino uel a carni- « bus abstinete ». Non a nobis requiruntur. Sed hoc dignatur iniungere quod omnes homines possunt cum ipsius gratia sine grandi labore complere. » *App.*, 298, 3 ; col. 2316.

rer que l'Église reprît aujourd'hui cette tradition et imposât aux chrétiens de maintenant de longues abstinences de vin et d'alcool. Mais Césaire admet des tempéraments, même pour le vin. « Que celui qui fait pénitence ne prenne pas de vin, si sa santé le permet ; s'il ne le peut à cause de l'âge ou des souffrances de l'estomac, qu'il entende l'apôtre lui dire : « Use d'un peu de vin à cause de ton « estomac [1] ». Césaire a les mêmes scrupules quand il s'agit des jeûnes de l'Église, le jeûne des calendes de janvier ou celui du carême [2] ; il classe les manquements à ces jeûnes parmi les péchés « menus [3] ». Il a encore ces égards dans un cas plus surprenant, où ses idées particulières et la nature même du danger semblaient devoir le rendre inflexible. Aux gens mariés qui ne savent se contenir, il recommande des jeûnes fréquents ; mais il ajoute : « Si la faiblesse de ton corps ne le défend pas [4]. » Ces restrictions peuvent nous faire sourire : on croit entendre un de nos plus modernes directeurs de conscience aidant les pas chancelants de quelque dégénéré. Elles ajoutent un trait, non le moins aimable, à la physionomie de Césaire.

Elles montrent aussi que cet homme, dont l'amour de la règle nous a paru quelquefois rétrécir l'esprit, n'avait cependant pas la superstition des pratiques définies. « Jeûner est bien ; mieux est de donner l'aumône. Le

1. « Vinum, si permittit infirmitas, non accipiat ; si uero hoc propter senectutem uel propter dolorem stomachi non potest, audiat apostolum dicentem (*I Tim.*, v, 23) : *Vino modico utere propter stomachum tuum.* » *App.*, 261, 3 ; col. 2229.

2. « Exceptis illis qui prae infirmitate abstinere non praeualent, omnes... ieiunemus ». *App.*, 130, 3, col. 2004 ; sur le jeûne des calendes de janvier. Pour le jeûne du carême, il trace toute une règle de conduite à celui *qui ieiunare non praeualet* ; *App.*, 142, 1 ; col. 2022.

3. Voy. plus haut, p. 113.

4. « Nec te pigeat, si corporis infirmitas non prohibet, frequentius ieiunare. » *App.*, 292, 4 ; col. 2299.

jeûne sans l'aumône n'est nullement un bien [1]. » Cette bonté, dont nous venons de voir un exemple, se révèle ingénieuse et organisatrice dans l'exercice de la bienfaisance. Césaire passe pour avoir fondé en Gaule le premier hôpital ; l'édifice était disposé de manière à ce que les malades pussent suivre sans incommodité les offices de la basilique [2]. Pour subvenir aux besoins des pauvres, Césaire ne cesse de rappeler aux fidèles l'obligation de la dîme. Lui-même payait de sa personne et de ses revenus. On l'entend s'accuser, avec une humilité charmante, de laisser manger aux bêtes des vêtements qui auraient dû être donnés aux pauvres et dont les lambeaux lui seront présentés en reproche au jour du jugement [3]. La maison de l'évêque était le centre d'où s'étendait au loin la charité.

Les temps étaient mauvais ; les cœurs étaient durs. L'habitude de voir souffrir rendait impitoyable. Aussi l'évêque ne cesse de rappeler les fidèles au devoir de l'aumône. Il le fait rentrer dans le plan général de sa doctrine : nous péchons tous, l'aumône est le rachat du péché [4]. Césaire va jusqu'à l'égaler à la pénitence : « Aucun pécheur ne pourra souffrir pour son iniquité, si, avant de sortir de ce corps, il a recouru au remède de l'aumône

1. « Bonum est ieiunare ; sed melius est eleemosynam dare... Ieiunium sine eleemosyna nullum bonum est. » *App.*, 142, 2 ; col. 2023.

2. « Infirmis uero adprime consuluit subuenitque eis, et spatiosissimam deputauit domum in qua sine strepitu aliquo basilicae opus sanctum possint audire ; lectos, lectuaria, sumptus, cum persona quae obsequi et mederi posset, instituit. » *Vie*, I, 15 ; *P. L.*, t. XVII, col. 1008 B.

3. « Me tamen arguo et erprehendo quod forte aliquotiens euenit ut per neglegentiam uestimenticula mea, quae debuerunt accipere pauperes, deuorarentur a tineis, et timeo ne mihi ipsi panni in testimonium proferantur in die iudicii. » *App.*, 142, 5 ; col. 2024.

4. « Peccata redimamus », *App.*, 78, 4 ; col. 1898 ; « assidue redimantur (minuta peccata) », 104, 4 ; col. 1947 ; « peccata praeterita per eleemosynam et paenitentiam redimautur », 116, 3 ; col. 1976 ; etc.

ou à la cure de la pénitence [1]. » Aux refus de l'égoïsme, Césaire opposait un motif d'utilité personnelle. Surtout, il encadrait le devoir de la bienfaisance dans son système.

Il n'était pas le premier, il s'en faut, à faire de l'aumône un moyen de rachat. Déjà Hermas et la seconde épître attribuée à Clément de Rome avaient, à la suite de Luc, de Daniel et de Tobie, rappelé qu'elle a pour effet la purification de l'âme. Saint Cyprien avait consacré un traité spécial à exposer cette théorie, le *De opere et eleemosynis*. Elle n'était pas une nouveauté. Elle assurait à des communautés nombreuses les ressources nécessaires que n'aurait pu procurer suffisamment et régulièrement le sentiment de la fraternité [2]. Mais elle s'accordait avec la doctrine des péchés élaborée par Augustin et codifiée par Césaire. La formule du *do ut des : Da*, *Domine*, *quia dedimus*, est empruntée par l'évêque d'Arles à son docteur favori ; l'aumône est déjà prônée par Augustin comme le remède des *peccata minuta* [3]. Les textes eux-mêmes de l'Écriture sont tirés de la tradition antérieure [4].

1. « Si aliqua crimina uel peccata capitalia, necdum eleemosynis et orationibus purgata, nobis adhuc dominari cognoscimus, portum paenitentiae, deuictis peccatorum fluctibus, Christo iuuante, festinemus intrare... Sicut enim nulli iustorum sufficit iustitia sua, si non perseuerauerit usque in finem, ita nulli peccatorum nocere poterit iniquitas sua, si, antequam de corpore isto discedat, ad eleemosynarum remedia uel ad paenitentiae medicamenta confugerit. » *App.*, 249, 5 ; col. 2208.

2. Voy. un excellent résumé de l'histoire de la charité chrétienne dans Puech, *Le christianisme primitif et la question sociale*, conférences de l'École des hautes études sociales, publiées dans *Religions et sociétés* (Paris, 1905, Bibliothèque générale des sciences sociales), p. 41 suiv.

3. « Vt securi possimus in die iudicii dicere : Da, Domine, quia dedimus ; nos fecimus quod iussisti, tu imple quod promisisti. » *App.*, 305, 3 ; col. 2331, 3 ; voy. aussi dans le *Fauste* d'Engelbrecht, p. 238, 20. Cf. Augustin, *Sermo XCIII*, 13 ; *P. L.*, t. XXXVIII, col. 578 ; *ib.*, col. 88.

4. Les principaux sont Luc, xi, 41 ; *Tobie*, iv, 15 ; Daniel, iv, 24 ; *Prov.*, xix, 17 ; *Ecclésiastique*, iii, 33 (« Sicut aqua extinguit ignem, ita eleemosyna extinguit peccatum », texte différent de la Vulgate) ; Jacques, ii, 26 ; et surtout Mt., xxv, 34 suiv.

La doctrine de la grâce atténuait les inconvénients d'une pratique fondée sur l'intérêt personnel. Sans la charité, l'aumône n'avait pas plus d'efficacité que toute autre œuvre pie [1]. Commentant un passage du livre des *Rois*, Césaire rappelait que l'aumône devait être faite « derrière la porte fermée », c'est-à-dire pour le seul amour de Dieu ; non pour que l'on soit loué des hommes, mais pour que l'on trouve grâce devant Dieu. Celui qui fait l'aumône pour être loué, alors même qu'il se cacherait, ferait cette aumône publique que le Christ a réprouvée dans le sermon sur la montagne [2]. Un autre danger est de croire que l'on peut acheter à ce prix le droit de s'abandonner à tous les vices. Césaire « a une admonition spéciale contre ces largesses associées à l'habitude du crime, d'un exemple trop commun chez les chrétiens des temps mérovingiens, qui semblaient s'adresser à Dieu « comme à un juge qui se laisse corrompre [3] ». L'âme peut être libérée de ses fautes capitales par de larges aumônes, mais seulement si le pécheur renonce aux péchés mortels [4]. L'effet souverain de l'aumône, égal à celui de la pénitence, que Césaire nous a déjà montré, est donc subordonné à la condition nécessaire de la conversion.

1. Voy. plus haut, p. 170, n. 1.

2. « Vnusquisque eleemosynam clauso ostio (cf. *Reg.*, IV, IV, 5) faciat, id est pro solo Dei amore ; non ideo ut laudetur ab hominibus, sed ut apud Deum inuenire gratiam mereatur. » *App.*, 42, 5 ; col. 1829. « Qui... ideo facit eleemosynam ut ab hominibus se laudari desideret, etiamsi occulte fecerit, publice facit. » 63, 1 ; col. 1865, sur Mt. VI, 3-4.

3. Malnory, *Césaire*, p. 220. L'admonition citée est le sermon 309.

4. « Aliquibus homicidis, raptoribus et adulteris uanam securitatem ingerit ut, cum crimina cottidie committant, credant quod ea cottidianis eleemosynis redimant... Aliud est enim mutare uitam, aliud tolerare uitam. Vitam tolerare est minuta peccata sine quibus esse non possumus eleemosyna cottidiana redimere ; mutare uitam est a capitalibus criminibus abstinere. Tunc enim... largior eleemosyna animam liberat, si criminosus mortifera peccata iam deserat. » *App.*, 309, 1-2 ; col. 2338-2339.

L'aumône n'est pas seulement un remède : elle est un devoir, un devoir dont Césaire paraît souvent exagérer l'étendue. Il réclame d'abord la dîme ; puis, sur les neuf dixièmes qui restent, tout ce qui n'est pas nécessaire à la vie [1]. Ne pas le donner, c'est s'emparer du bien d'autrui [2]. Autant de pauvres mourront faute de ce que nous gardons, autant d'homicides dont nous rendrons compte au jour du jugement devant le tribunal de Dieu [3]. Césaire reprend ici une expression que nous avons déjà vue : elle marquait la grandeur du crime commis par les femmes qui se rendent impropres à la génération [4]. Il paraît donc placer sur la même ligne ceux qui retiennent quelque superflu. Mais cette rigueur est limitée par le maintien du droit de propriété, qui n'était pas en discussion. Tan-

1. « Reddat decimas et de nouem partibus studeat eleemosynam dare : ita tamen ut, de ipsis nouem partibus quicquid, excepto uictu mediocri et uestitu rationabili, superfuerit, non luxuriae reseruetur, sed in thesauro caelesti per eleemosynam pauperum reponatur. Quicquid enim nobis Deus plus quam opus est dederit, non nobis specialiter dedit, sed per nos aliis erogandum transmisit ; si non dederimus, res alienas inuasimus. » *App.*, 277, 3 ; col. 2268. « Decimas uestras ante omnia ex omnibus fructiculis uestris ad ecclesiam clericis et pauperibus exhibete, et de nouem partibus quae uobis remanserint, eleemosynas facite. » Homélie publiée par Caspari, *Kirchenhistorische Anecdota*, t. I (Christiania, 1883), p. 220.

2. Voy. la note précédente et le premier texte cité dans la suivante.

3. « Si id quod nobis superfluum est non dederimus, res alienas inuasimus : et quanti pauperes cum nostra scientia fame mortui fuerint, causas nobiscum ante tribunal Christi dicturi sunt. » *App.*, 276, 4 ; col. 2265. « Quanti pauperes, in locis ubi ipse habitat, illo decimas non dante fame mortui fuerint, tantorum homicidiorum reus ante tribunal aeterni iudicis apparebit ; quia rem a Domino pauperibus delegatam suis usibus reseruauit. » 277, 3 ; col. 2268. « Non solum decimae non sunt nostrae, sed Ecclesiae deputatae. Verum quicquid amplius quam nobis opus est a Deo accipimus, pauperibus erogare debemus. Si quod eis deputatum est nostris cupiditatibus uel uanitatibus reseruamus, quanti pauperes in locis ubi nos sumus fame uel nuditate mortui fuerint, nouerimus nos rationem de animabus illorum in die iudicii reddituros. » 308, 2 ; col. 2336.

4. Voy. plus haut, p. 143 et note 2.

dis que l'envie, la haine, la colère, l'ivresse sont susceptibles de degrés et figurent à la fois sur la liste des péchés menus et sur celle des péchés capitaux, il n'en est pas de même du vol. Le vol, la rapine, la vente à faux poids se trouvent seulement dans celle des péchés graves [1]. Il ne faudrait pas tirer de cette remarque une conclusion trop stricte : l'évêque d'Arles n'estimait sans doute pas une faute pénitentielle le vol d'une grappe de raisin. Le fait prouve du moins que sa pensée était moins habituellement inclinée à l'indulgence en cette matière et qu'il songeait moins vite à faire des distinctions que pour la colère ou pour l'ivresse. Le droit des pauvres laissait intact le droit des maîtres.

L'aumône est limitée aussi par les facultés de chacun. Elle est proportionnée à la fortune : celui qui a de l'argent, doit en donner ; celui qui a du vin, doit en apporter ; celui qui le peut, doit revêtir le pauvre d'un habit neuf, et, s'il ne le peut, en donnera un vieux. Qu'on ne donne qu'une bouchée de pain, et qu'on la partage, si l'on n'a que cela. Si l'on n'a rien, si l'on ne peut recevoir l'étranger, on peut lui faire son lit, on peut lui laver les pieds. Dieu ne nous dit pas : donnez tout ; nous ne devons pas nous réduire nous-mêmes à la pauvreté [2].

1. Voy. plus haut, p. 142 et la note.

2. « Quando ad ecclesiam uenitis, secundum uires uestras qualescumque eleemosynas pauperibus exhibete. Qui potest, afferat argentum; qui non potest, exhibeat uinum. Si nec hoc habuerit, exhibeat esurienti buccellam ; si non habet integram, uel qualemcumque particulam : ut impleat illud quod Dominus admonuit per prophetam : Frange esurienti panem tuum. Non dixit : Da totum ; ne forte pauper sis et amplius habere non possis. » *App.*, 305, 1 ; col. 2330. « Unusquisque secundum uires studeat ne ad ecclesiam uacuus ueniat. Debet enim aliquid exhibere qui optat accipere. Qui potest, nouo uestimento tegat pauperem ; qui non potest, uel uetus porrigat. Qui uero ad ista se non sentit idoneum, porrigat buccellam, suscipiat peregrinum, lectulum faciat, pedes abluat. » 316, 2 ; col. 2351. Ces textes se rapportent aux offrandes que les fidèles doivent apporter à l'église.

Tout doit être soumis à une règle, même la charité. Césaire ne l'oublie pas et nous retrouvons son esprit méthodique dans ce qu'il appelle « l'ordre juste et légitime des aumônes ». « Il faut d'abord t'assurer pour toi et les tiens des aliments et des vêtements suffisants, en quantité modérée. Ensuite, s'il y a des pauvres parmi tes parents, donne-leur dans la mesure où tu le peux. Puis, ne laisse pas tes esclaves et tes servantes avoir faim ou froid. Et, après cela, tout ce que Dieu t'aura donné en outre du vivre et du vêtement, place-le dans le trésor céleste [1] ».

Ceux enfin qui n'ont rien du tout et ne peuvent absolument rien donner, les pauvres eux-mêmes ont un autre moyen d'effacer leurs péchés, une autre espèce d'aumône, comme Césaire l'appelle à la suite de saint Augustin, le pardon des injures [2]. C'est l'œuvre pie par excellence,

M. Arnold pense que des rangées de pauvres stationnaient sur le chemin de l'église et que Césaire recommande de leur donner. Je ne crois pas qu'il y ait songé.

1. « Ipse est eleemosynarum ordo iustus atque legitimus, ut prius tibi et tuis uictum et uestitum sufficientem et mediocrem... prouideas. Deinde..., si qui sunt pauperes de parentibus tuis, quantum praeuales largiaris. Deinde seruos et ancillas tuas nec esurire nec algere permittas. Et post haec quicquid tibi Deus... excepto uictu et uestitu dederit,... in caelesti thesauro recondas. » *App.*, 276, 2 ; col. 2264.

2. « Ille qui captiuos redimere et pauperes pascere uel uestire non praeualet, contra nullum hominem odium in corde reseruet et inimicis suis non solum malum pro malo non reddat, sed etiam diligat et pro eis orare non desinat. » *App.* 308, 4 ; col. 2337. « Pius et misericors Dominus sciens fragilitatem generis humani sine qualibuscumque peccatis praesentem uitam non posse transigere, talia medicamenta dignatus est prouidere quae non solum diuites sed etiam pauperes possint peccatorum suorum uulneribus adhibere. Quae autem sunt ista medicamenta ? Illa utique duo, de quibus Dominus dixit (Luc, vi, 37) : « Date et dabitur uobis, dimittite et dimittetur uobis ». « Date et dabitur uobis » pertinet ad eleemosynam quae datur esurientibus nudis atque captiuis ; « dimittite et dimittetur uobis » pertinet ad eleemosynam per quam indulgetur omnibus inimicis. » 274, 1 ; col. 2259-2260 ; cf. le *Fauste* d'Engelbrecht, p. 238, 9. « Potuit enim Deus

supérieure à l'aumône. De même que le jeûne est sans valeur sans l'aumône, l'aumône est sans valeur si l'on n'y ajoute la remise des torts causés par le prochain [1]. Césaire ne tarit pas sur ce devoir de la charité. Il y revient par les détours les plus inattendus. Dans des temps troublés, chacun était exposé à la brutalité et aux rapines de tous. Césaire essaie d'adoucir les cœurs et de prévenir les représailles.

Nous avons terminé la revue des moyens généraux par lesquels le chrétien peut obtenir la rémission de ses péchés. Il faut placer hors cadre un autre moyen préconisé par Césaire, à cause de son emploi restreint à une circonstance particulière, l'onction des malades.

L'œuvre de Césaire contient trois avis sur cette onction. Tous trois l'opposent à la médecine magique. « Toutes les fois qu'une maladie surviendra, que le malade reçoive le corps et le sang du Christ; pour que ce qui est écrit soit accompli en lui : « Quelqu'un de vous est-il malade? « qu'il appelle les prêtres de l'Église et qu'ils prient sur « lui, l'oignant d'huile au nom du Seigneur. Et la prière de

omnes homines diuites facere; sed nobis per pauperum miseriam uoluit subuenire, ut et pauper per patientiam et diues per eleemosynam possint Dei gratiam promereri. » *App.*, 305, 2; col. 2330-2331. — « Duo sunt eleemosynarum genera, unum quod pauperibus erogamus, aliud quod uicinis uel fratribus nostris quotiescumque in nobis peccauerint, indulgemus. » *App.*, 276, 5; col. 2266; voy. 225, 3, col. 2161; 305, 3, col. 2331; 308, 3 et 5, col. 2336 et 2337. — « Habebit (oratio) alas duas, geminas eleemosynas. Quid est : geminas eleemosynas? *Dimittite et dimittetur uobis, date et dabitur uobis* (Luc. vi, 37-38). Vna eleemosyna est quae fit de corde, quando fratri tuo dimittis peccatum. Altera eleemosyna est quae fit de substantia, quando pauperi panem porrigis. Ambas fac, ne sine una ala remaneat oratio tua. » Augustin, *Sermo LVIII*, viii, 10; *P. L.*, t. XXXVIII, col. 398.

1. « Eleemosyna nihil proderit, nisi prius reconciliatio inimici praecesserit. » *App.*, 274, 4; col. 2261. « Duo sunt eleemosynarum genera, unum bonum, aliud melius, etc. » 305, 3; col. 2331.

« foi sauvera le malade et le Seigneur l'allégera ; et s'il est « dans les péchés, ils lui seront remis ». Considérez, mes frères, que celui qui aura dans une maladie couru à l'église, méritera de recevoir la santé du corps et la rémission des péchés. Puisque donc deux biens peuvent être trouvés dans l'église, pourquoi s'adresser aux enchanteurs et aux devins [1] ? » Dans ce premier texte, nous voyons très clairement les points suivants : 1° une interprétation des deux versets de saint Jacques dans le sens d'un rit concret ; 2° l'union de l'eucharistie et de l'huile sainte dans ce rit ; 3° l'application du rit à toute maladie, légère ou grave, puisque le malade est supposé aller lui-même à l'église, puisque le rit est opposé à la médecine magique en général ; 4° l'accomplissement du rit dans l'église. Ce dernier point est aussi certain que les précédents. Le morceau fait partie d'une série d'exhortations de Césaire à venir à l'église et à s'y tenir convenablement, et qui débute par les mots : *Omni die dominico ad ecclesiam conuenite*, « chaque dimanche, réunissez-vous à l'église ».

Dans les deux autres passages, en parlant de diverses superstitions, l'évêque vient à mentionner les pratiques coupables des mères qui cherchent à rendre la santé à leurs enfants : « Combien il eût été plus sain et plus salutaire, ajoute-t-il, de courir à l'église, de recevoir le corps et le sang du Christ, de s'oindre avec foi, soi-même et les siens, d'huile bénite et, selon ce que dit l'apôtre Jacques, recevoir non seulement la santé du corps, mais

1. « Quoties aliqua infirmitas superuenerit, corpus et sanguinem Christi ille qui aegrotat accipiat ; et inde corpusculum (synonyme exact de *corpus* dans Césaire) suum ungat ; ut illud quod scriptum est impleatur in eo (Jac., v, 14-15) : « Infirmatur aliquis... et si in pecca« tis sit, dimittentur ei ». Videte, fratres, quia qui in infirmitate ad ecclesiam cucurrerit, et corporis sanitatem recipere et peccatorum indulgentiam merebitur obtinere. Cum ergo duplicia bona possint in ecclesia inueniri, quare per praecantatores, etc. » *App.*, 265, 3 ; col. 2238-2239.

aussi la rémission des péchés [1] ». Ici, le malade n'est plus transportable. Mais les parents doivent cependant aller à l'église, y recevoir l'eucharistie, s'oindre eux-mêmes d'huile sacrée et en frotter « les leurs ». *Suos* ne peut désigner que la famille et spécialement sans doute l'enfant malade. On remarquera que si l'huile est bénite par les prêtres, ce sont les fidèles qui se l'administrent eux-mêmes, comme nous le voyons faire à sainte Geneviève quelques années plus tôt [2], comme déjà l'admet, en 416, le pape Innocent I dans sa lettre à Decentius. De plus, l'huile sainte coule non seulement sur les membres du malade, mais sur ceux de ses parents. L'ensemble du rit a le caractère d'une dévotion domestique, à laquelle toute la maison doit être associée. Césaire se plaît à considérer son auditoire comme une réunion de familles; nous avons vu les entretiens et les monitions qui doivent être faits dans la famille. C'est le groupe fondamental dans la société du temps. Mais les traditions du culte païen peuvent aussi exercer ici leur influence. Les mêmes détails se retrouvent dans le troisième texte, que dom Morin nous a fait connaître [3].

1. « Quantum rectius et salubrius erat ut ad ecclesiam currerent, corpus et sanguinem Christi acciperent, oleo benedicto et se et suos fideliter perungerent, et secundum quod Iacobus apostolus dicit, non solum sanitatem corporum, sed etiam remissionem acciperent peccatorum. » *App.*, 279, 5 ; col. 2273. Césaire cite ensuite saint Jacques.

2. Dans la Vie, § 49, publiée par Kohler, *Étude critique sur le texte de la Vie latine de sainte Geneviève de Paris*, Paris, 1881 ; *Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences philologiques*, fasc., 48, p. 44. Par un excellent article de M. Boudinhon, *Revue des Églises*, II (1905), p. 403, n. 1, j'apprends que dom Chardon, *Hist. des sacrements*, col. 758 (Migne), traduit ainsi le texte de Césaire : « qu'ils se fissent oindre » : falsification théologique.

3. « Quod peius est, non de aecclesiae medicina, non de auctore salutis exposcunt atque eucharistia Christi, et, sicut scriptum est (le texte de saint Jacques n'est pas cité), oleo benedicto a presbiteris deberent perunguere et omnem spem suam in Deo ponere : e contrario faciunt, et, dum salutem requirunt corporum, mortem inueniunt ani-

Les trois passages s'appuient sur les recommandations de saint Jacques et l'interprètent dans le même sens. L'effet de l'onction est double : la santé du corps et la rémission des péchés. M. Puller s'est demandé si la rémission des péchés était attribuée à la réception de l'eucharistie ou à l'onction, si les péchés remis étaient *capitalia* ou *minuta;* dans le cas où les péchés *capitalia* seraient remis par l'onction, comment Césaire peut-il supposer qu'on ira communier d'abord dans cet état [1] ? Ces questions sont indiscrètes. Il semble que Césaire suit les paroles de saint Jacques d'une manière tout à fait stricte : la rémission des péchés est attribuée par saint Jacques à l'onction, Césaire l'affirme ; de quels péchés ? saint Jacques ne précise pas, Césaire non plus. Manifestement, l'évêque d'Arles ne voulait pas en savoir plus long que son auteur [2].

marum. » Homiliaire de Burchard de Wurzbourg ; sermon VI, publié par dom Morin, dans la *Revue bénédictine*, t. XIII (1896), p. 209. Dans ce passage, je crois que *perunguere* doit avoir le sens réfléchi. C'est un phénomène assez fréquent dans le latin de la décadence ; voy. WÖLFFLIN, dans l'*Archiv für lat. Lexikographie*, t. X, p. 1.

1. *The anointing of the sick in Scripture and Tradition*, Londres, 1904, p. 69.

2. Dans l'article cité plus haut, M. Boudinhon pense qu'il s'agit « non sans doute des *peccata grauiora*, autrement l'évêque ne parlerait pas d'abord de la communion à recevoir ; mais des péchés pour lesquels le recours à la pénitence n'est pas obligatoire : car il ne faut pas oublier que Césaire ne connaît que l'antique pénitence, la pénitence publique. » Je n'oserais être aussi affirmatif sur l'un et l'autre point. Nous avons vu plus haut que la pénitence publique, maintenue rigoureusement dans la législation, tendait à disparaître de la pratique. Césaire pouvait aussi considérer l'union de l'eucharistie et de l'onction comme un tout dont l'effet était la rémission des péchés chez les fidèles bien disposés. A toutes les époques de transition, il y a des incertitudes. L'historien, placé entre deux organisations, parfaitement définies et distinctes, est tenté de substituer l'une ou l'autre à la confusion que révèlent les documents. Mais c'est dépasser les données. Il faut se résigner à formuler l'obscurité des idées du temps. Il est très intéressant de comparer, à cet égard, les conseils de Césaire et ceux du pape Innocent I, dans sa lettre à Decentius d'Eugubium (*Epist. XXV*,

Ces textes de Césaire sont intéressants et par eux-mêmes et à cause de la rareté des témoignages sur l'onction des malades. Avant lui, il n'existe que deux autres interprétations analogues des paroles de saint Jacques, dans Cyrille d'Alexandrie [1] et dans la lettre citée d'Innocent I. L'évêque d'Arles voit surtout dans l'onction un rit de substitution et un auxiliaire dans sa lutte contre les usages païens. C'était, au fond, une pratique de thaumaturgie, que l'Église essayait de ramener à une signification spirituelle [2].

Nous avons terminé l'étude des moyens de sanctification que Césaire rattache à l'expiation et à la rémission des péchés. En dehors de cette catégorie, se trouvent l'eu-

VIII ; *P. L.*, t. XX, col. 560-561). Le pape dit formellement qu'on ne peut verser l'huile sur les pénitents, parce que c'est un genre de sacrement, *genus sacramenti*. Un siècle plus tard, Césaire se garde bien de soulever cette question.

1. *De adoratione in spiritu et ueritate*, liv. VI ; *P. G.*, t. LXVIII, col. 471 A (éd. Aubert, Paris, 1638, t. I, p. 211).

2. « Les faits mentionnés (par M. Puller, l. c., ch. IV, p. 149 suiv.) sont, pour la plupart, des guérisons de paralytiques ou d'autres malades, opérées par de saints évêques, comme saint Martin, en employant de l'huile bénite ; d'autres guérisons analogues sont obtenues par de pieux solitaires qui n'étaient pas prêtres, comme saint Pacôme, saint Hilarion, Jean de Nicopolis, et qui cependant bénissaient eux-mêmes l'huile dont ils se servaient. Il m'est difficile d'y voir des exemples d'administration de l'Extrême-onction. Sainte Geneviève aussi guérissait les malades par des onctions d'huile bénite : est-il certain qu'elle se servait de l'huile des infirmes? Tous ces faits extraordinaires... ne nous renseignent guère, à mon avis, sur l'usage régulier de l'onction des malades, administrée par des prêtres ou faite par les fidèles eux-mêmes. » Boudinhon, *l. c.*, p. 404. C'est certain. Mais on était encore au temps où cet usage n'était pas « réglé » et où l'onction était considérée comme un remède merveilleux. La distinction s'est faite plus tard : l'interprétation du texte de saint Jacques a aidé à déterminer le sens de la pratique. En Orient, on est resté très longtemps au point où nous voyons saint Martin et sainte Geneviève ; cf. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847* (Paris, 1905), p. 96 et 337.

charistie et le mariage : ce sont justement des sacrements dont il parle peu et sur lesquels sa doctrine n'offre aucun relief. Du moment qu'il n'est plus question du péché, Césaire paraît se désintéresser. Cela, seul, est significatif.

Il mentionne l'eucharistie assez souvent à l'approche des grandes fêtes, Noël et Pâques, mais c'est pour rappeler l'obligation de s'y préparer par la pénitence. A son insistance, il semble qu'on recevait l'eucharistie sans avoir expié des fautes comme l'homicide [1]. C'était l'inconvénient de la discipline pénitentielle. On comprend qu'il était urgent d'y apporter des tempéraments. Sur le sacrement lui-même, Césaire répète les formules connues : « Le Christ est le pain des anges » ; « Dans le corps du Christ se trouve notre vie [2] ». Quand il veut développer sur ce mystère une doctrine plus étendue, il emprunte un sermon tout fait à quelque confrère [3].

Sur la messe, il fait cependant une remarque digne d'être notée. Il reproche à certains chrétiens de ne pas

1. « Vestrum est iudicare utrum homicida, antequam paenitentiam agat, praesumere debeat eucharistiam sumere. » *App.*, 115, 4; col. 1974 (dans le *Fauste* d'Engelbrecht, p. 226, 13). Après avoir cité Mt. xxii, 12-13 : « Ecce qualem sententiam in die iudicii excipiet qui sine remedio paenitentiae ad festiuitatem Domini uitiorum sordibus inquinatus accesserit. » *App.*, 116, 1; col. 1975 : sermon d'avant Noël, comme le sermon 115; ce sont des exhortations à la pénitence.

2. « Inuitati sumus ad mensam ubi non inuenitur cibus hominum sed panis ponitur angelorum. » *App.*, 116, 2 ; col. 1976 ; cf. col. 2035, 2 ; 2279, 2. Application connue de *Ps.*, lxxvii, 25. — « In Christi corpore uita nostra consistit. » *App.*, 115, 1 ; col. 1973.

3. Ainsi peut s'expliquer, dans deux collections où l'influence de Césaire est incontestable, la présence d'un sermon sur ce sujet, dans l'homiliaire wisigothique de Silos (Br. Museum. Add. 30853) et le recueil de Saint-Martial de Limoges (B. N. lat. 2768 A). Le style de ce sermon, publié par dom Morin, « semble dénoter un ecclésiastique gallican du ve siècle, et rappelle assez bien certains passages de la célèbre homélie v du soi-disant Eusèbe d'Emèse (*Max. Bibl. PP.*, 1677, t. VI, p. 636 suiv.) ». *Revue bénédictine*, t. XVI (1899), p. 342.

assister jusqu'au bout aux saints mystères, *antequam diuina mysteria compleantur abscedunt.* En quoi consiste l'achèvement des mystères ? dans l'oraison dominicale et la bénédiction propre au rit gallican qui suit la fraction, *nec orationem dominicam dicere nec benedictionem accipere uolunt* [1]. On peut rapprocher de ce texte un passage célèbre d'une lettre de saint Grégoire. Il avait transporté le *Pater* à la suite du canon, avant la fraction, tandis qu'avant lui, dans le rit romain, la fraction précédait le *Pater*. Dans le rit gallican, le *Pater* s'intercalait en quelque sorte dans la fraction, entre la fraction et la commixtion. Grégoire justifie son innovation en ces termes : « Il m'a paru très inconvenant que nous récitions sur l'oblation une prière composée par un lettré, *scholasticus*, et que nous ne disions pas sur le corps et le sang de notre Rédempteur la formule composée et transmise par lui, *et ipsam traditionem quam Redemptor noster composuit super eius corpus et sanguinem non diceremus* [2] ». La fraction est l'acte suprême et dernier du sacrifice. On trouverait des considérations analogues dans saint Ambroise.

« Aucune loi ecclésiastique n'obligeait les chrétiens à faire bénir leur mariage. La bénédiction était affaire de coutume, de convenances ; elle finit par passer en règle, mais sans devenir jamais une condition de validité. Le mariage est indépendant du rite [3] ». La bénédiction est encore facultative, au temps de Césaire. Mais elle paraît être une cérémonie inévitable pour les gens qui tiennent à la considération publique. Aussi l'évêque d'Arles peut-il se servir du refus de bénir comme d'une peine ecclé-

1. Voy. le texte plus haut, p. 160, n. 2.

2. *Registrum*, IX, xxvi, éd. des *Monumenta*, p. 59, 30 ; xii, éd. des Bénédictins.

3. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3e éd., p. 428.

siastique [1]. Son attitude vis-à-vis du concubinat légal prouve qu'il veut rendre nécessaires les cérémonies du mariage, ou tout au moins sa publicité. L'Église n'est pas encore tout à fait souveraine en cette matière. Césaire s'occupe d'ailleurs beaucoup du mariage, mais à cause des fautes qu'on y peut commettre ; de même qu'il parle souvent de l'eucharistie pour qu'on s'y prépare par l'expiation de ses fautes.

Le péché est donc l'idée centrale de sa morale. Même quand il aborde des sujets tout différents, ses préoccupations habituelles reparaissent. Elles ont une double conséquence, de ramener à la morale les pratiques du culte, les sacrements et les rits de l'Église, et, d'autre part, de faire de la morale un élément essentiel de la religion, d'en faire la religion elle-même vécue par l'homme pécheur ou enclin au péché. Des institutions qui avaient d'abord une portée sociale, comme le baptême et la pénitence, deviennent principalement des moyens de sanctification individuelle. Tel est l'aboutissement du long effort des écrivains latins. Ils ont ramené la théologie du ciel sur la terre. L'homme se trouve être de nouveau l'objet principal des spéculations. Nulle part on ne le voit mieux que dans l'œuvre de Césaire.

1. Plus haut, p. 131.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Ces études n'auraient pas besoin de conclusion générale. Leur titre se trouve, je pense, justifié. La théologie de Césaire n'est pas originale. Elle procède de ses devanciers, souvent par simple transcription d'œuvres antérieures. Sur les questions de la grâce, Césaire est un augustinien strict, et sur la plupart des autres questions, il suit encore l'évêque d'Hippone. Cependant son témoignage a un intérêt historique pour quelques points : la réalité de la chair et des souffrances du Christ, l'idée du Dieu de pitié, la pureté absolue de Marie, la descente aux enfers, la procession du Saint-Esprit, la valeur des deux Testaments, la distinction et la classification des péchés, la nécessité des œuvres, la liste des œuvres de miséricorde, les effets respectifs de la chrismation et du baptême, l'utilité de la pénitence privée, la pratique et les effets de l'onction des malades, la conception chrétienne de la morale.

L'œuvre de Césaire est aussi essentiellement une œuvre d'enseignement élémentaire, et, comme l'évêque est par ailleurs très préoccupé de discipline et de règles ecclésiastiques, il éprouve, plus que d'autres, le besoin de codifier et de fixer. De là, la tendance à réduire les vérités et les préceptes en formules, l'effort pour constituer un précis général du christianisme dans le cadre d'un symbole, le zèle à définir le régime de la grâce, l'édification de tout un système religieux et moral sur la doctrine de la grâce et du péché. Le même esprit de réglementation,

qui a inspiré une œuvre canonique d'importance capitale, l'a guidé dans la détermination des devoirs et des fautes du chrétien. L'amour de l'ordre et de la clarté, qui était chez lui qualité de race, est devenu une vertu professionnelle.

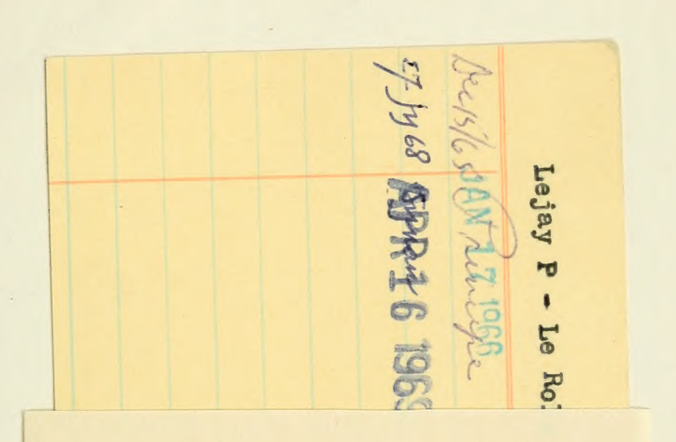
Ces dispositions inclinaient à un danger auquel nous avons vu que Césaire n'a pas échappé complètement. L'habitude de condenser les idées en théorèmes fait oublier les difficultés et les obscurités inhérentes à tout problème intellectuel, dispose à trancher d'autorité les débats de la conscience, tend à substituer l'obéissance à la sincérité. On n'a pas assez d'ironie, et à bon droit, pour le césaro-papisme, pour un gouvernement qui confie aux bureaux d'un ministère l'administration des âmes. Les esprits trop rectilignes ou trop assurés dans leur droit sont aussi exposés à traiter par des mesures administratives les plus hautes et les plus délicates questions. Ils risquent de remplacer la conviction personnelle par la soumission aveugle et de transformer la religion en un mécanisme, ou bien de provoquer les plus amers déchirements, quand les peuples sentent que toute leur vie morale est en jeu. Césaire ne s'est point heurté à de trop vives résistances. Les circonstances rendaient facile sa tâche de législateur. Fauste était mort. La Gaule était prête à renoncer à sa tradition doctrinale pour recevoir de Rome les théories africaines. De la confusion des nouveaux royaumes barbares, peuples et pasteurs aspiraient à la paix et à l'ordre qu'établissent les règlements : la *lex romana Wisigothorum* et les canons d'Agde sont sortis des mêmes désirs. Dans l'affaiblissement croissant de la lumière antique, les esprits étaient moins capables de croyances raisonnées. On peut même dire qu'une telle situation appelait l'action de Césaire. Il fallait une main ferme et un esprit clair pour soutenir et guider les Églises dans la nuit qui s'avançait.

Enfin des vertus naturelles ou acquises émoussaient en Césaire le tranchant du « glaive spirituel ». Il a su mêler à ses facultés d'administrateur et à une austérité un peu rude, beaucoup de bonhomie bourguignonne, de finesse malicieuse et de familiarité ; surtout une grande bonté, qui va au-devant des petites misères et descend aux plus humbles attentions : son cœur avait le souci du détail, comme sa tête. Chez lui, aucune recherche personnelle, mais le plus complet désintéressement de soi, le dévouejmen le plus exclusif au seul devoir, une conscience toutours tremblante du compte qu'elle devra rendre « devant le tribunal du Christ ». On ne le voit ni planer majestueusement ni se dérober dans la pénombre du sanctuaire. Il vit au milieu de son troupeau et il tire de son expérience quotidienne la connaissance des hommes. Il avait l'esprit d'un juriste et l'âme d'un apôtre.

Ces qualités lui ont assuré une grande influence. Si sa doctrine est peu originale, son rôle est considérable. Césaire avait fait subir un triage aux idées et aux œuvres de ses devanciers. Ce qu'il en a retenu, il l'a éclairci, ordonné, précisé et l'a transmis à ses successeurs. Il a pressenti et devancé les besoins nouveaux et quelques-unes des tendances du moyen âge. Dans un avenir plus voisin, son action s'est trouvée encore plus efficace : au début d'une époque de barbarie, il est devenu un maître, un de ceux qui ont donné à l'Église mérovingienne une doctrine, une prédication, une discipline et une culture. Césaire d'Arles est le « précepteur » de la Gaule franque.

TABLE DES MATIÈRES

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS


Lejay P - Le Ro